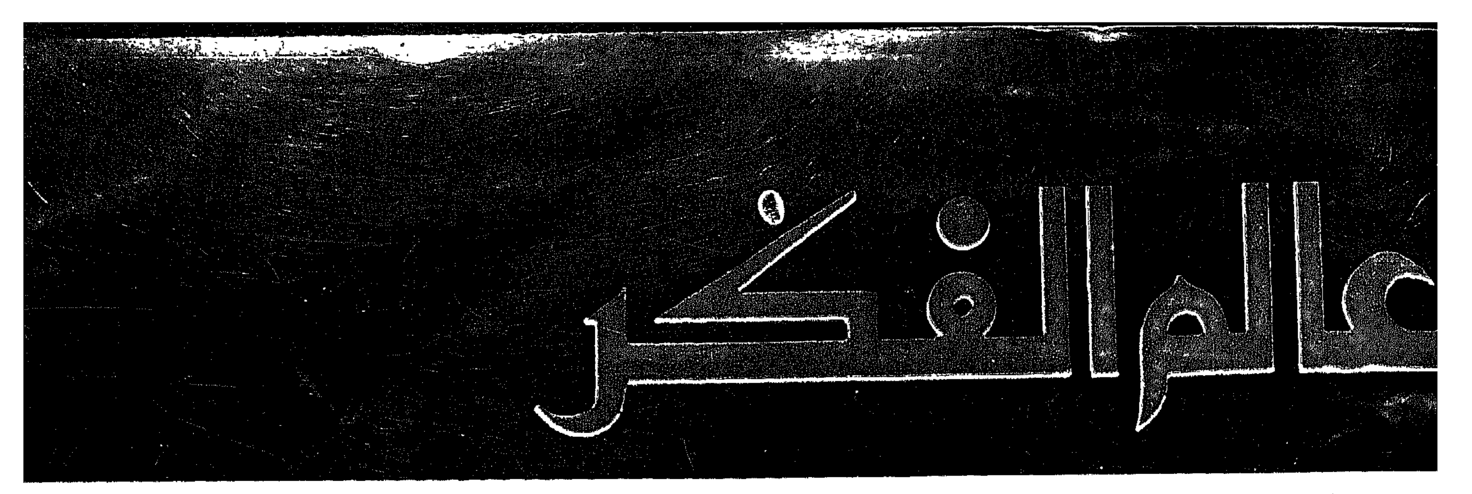
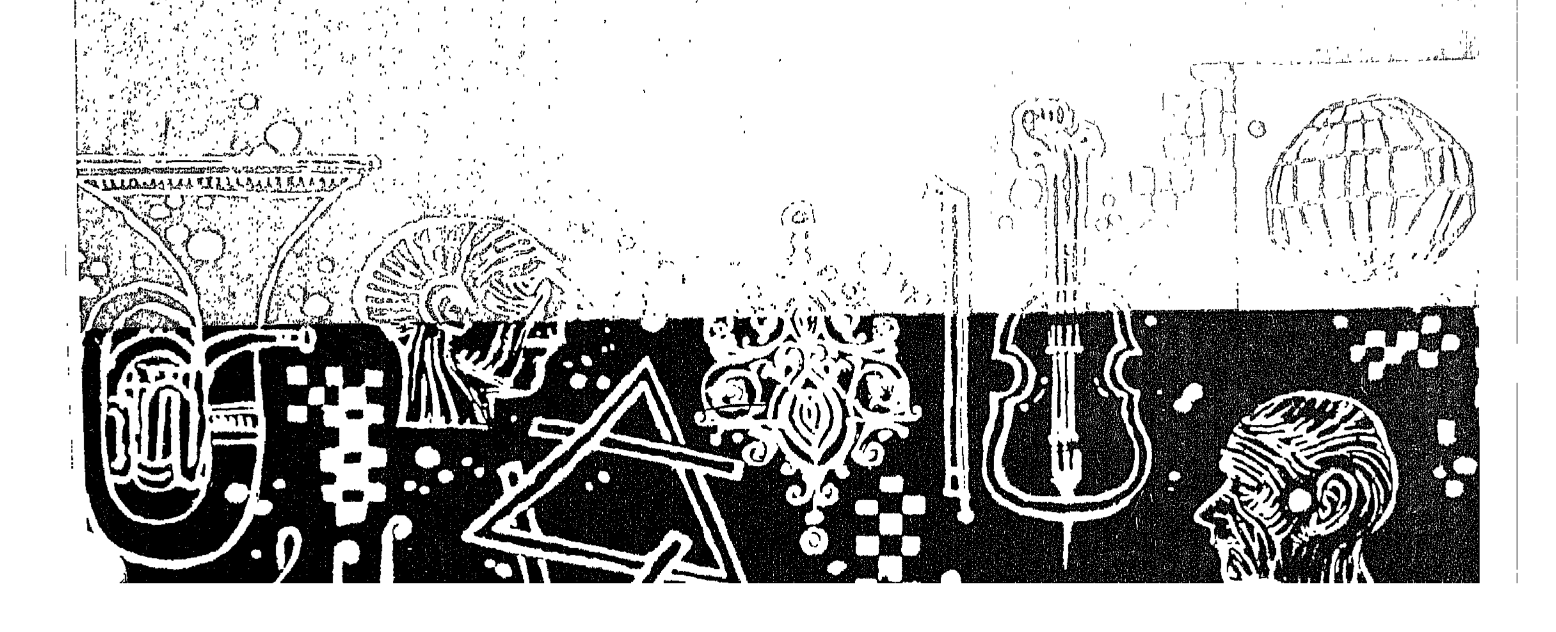
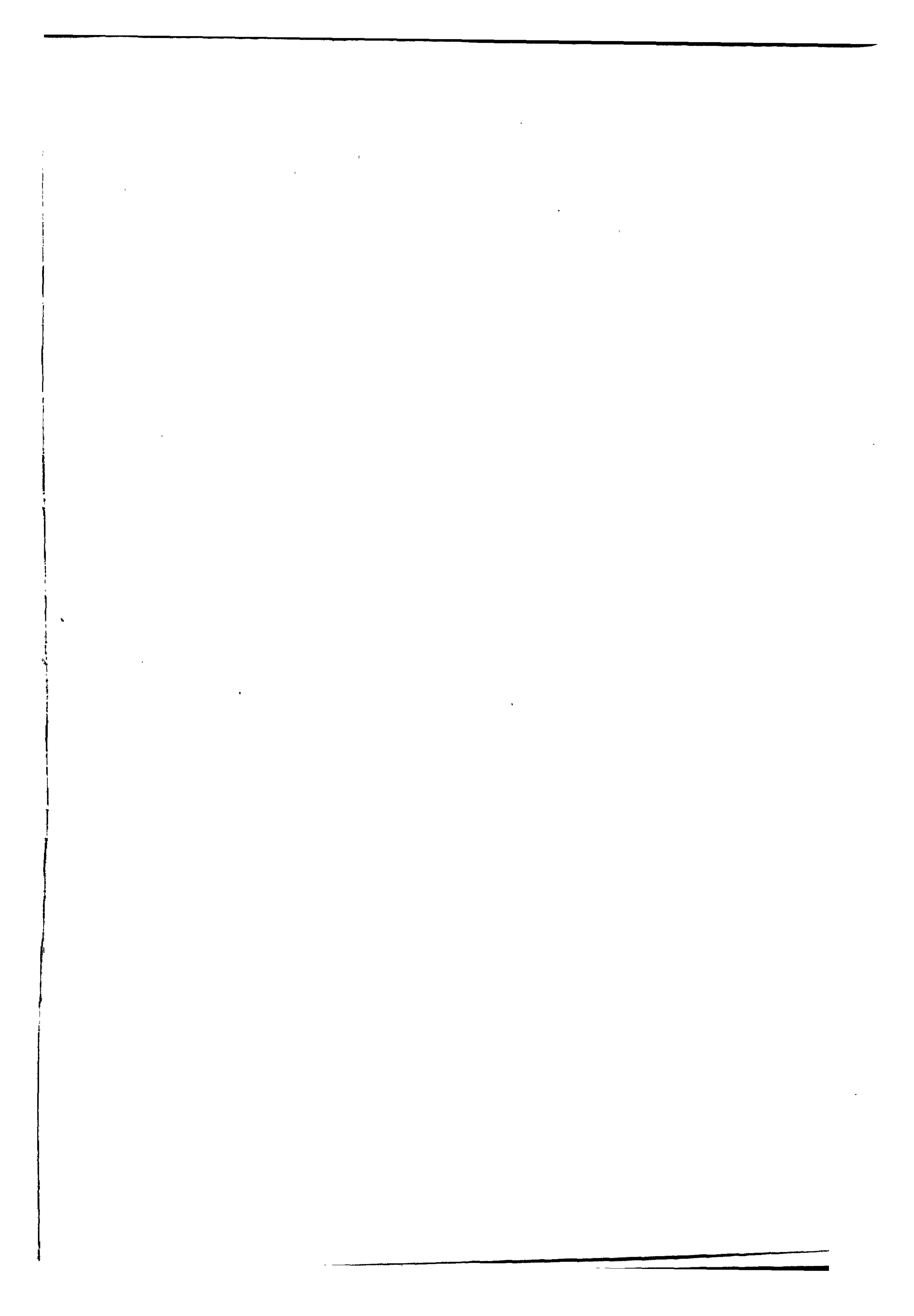


المجلد السادس - العدد الثاني - يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٧٥

في الفكر الإسلامي

- التصوف إيجابياته وسلبياته
- الفكر الهندي من الهندوكية إلى الاسلام
- نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية
- التصوير الاسلامي بين الحظر والإباحة





عالم الفكر

رئيس التحرير : أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * يوليو – اغسطس – سبتمبر ١٩٧٥
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الاعلام – الكويت : ص ٠ ب ١٩٣

المحتويات

في الفكر الاسلامي

التمهيد ... بقلم التحرير ... ٣
التصوف ايجابياته وسلبياته ... الدكتور احمد محمود صبحي ... ١٥
الفكر الهندى من الهندوكية الى الاسلام ... الدكتور عبد العزيز محمد الزكى ... ٦١
نشأة الفكر الاسلامي فى بواكيره « الكلامية » ... الدكتور حسام محيي الدين الالوسي ... ١٤٩
التصوير الاسلامي بين الحظر والاباحة ... الدكتور ثروت عكاشة ... ٢٠٥

★ ★ ★

آفاق المعرفة

السرطان ... مشكلة القرن العشرين ... الدكتور محمد نبيل رياض ... ٢٣٣

★ ★ ★

أدباء وفنانون

تشارلز رايت ميلز
وفلسفة البحث فى علم الاجتماع ... الدكتور عبد الباسط محمد حسن ... ٢٥٧

★ ★ ★

عرض الكتب

مجتمع الكمبيوترات ... عرض وتحليل المهندس محمود حسام الدين رشوان ... ٣٠٣

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم .

في الفكر الإسلامي



يمر العالم الاسلامي فى الوقت الراهن بمرحلة من أشد المراحل خطورة فى تاريخ تطوره، تتمثل فى تعرضه لكثير من التيارات الفكرية ،والاتجاهات الايديولوجية الغربية الوافدة التى يستقطب بريقها وجدتها كثيرا من الاذهان .وكان لابد لهذا الهجوم الفكرى والايديولوجى ان يثير جدلا عنيفا بين المفكرين فى المجتمع الاسلامي،لسبر أغوار هذه الايديولوجيات والمذاهب الفكرية الجديدة ، وتحديد موقف الاسلام منها ، ومعرفة ما يمكن قبوله أو رفضه منها ، والوسيلة التى يمكن بها تطويع بعض تلك الاتجاهات والمواقف الفكرية الحديثة واخضاعها للحياة والنظم الاسلامية ، بحيث تنصهر آخر الأمر – اذا أمكن – فى بوتقة الفكر الاسلامي الاصيل ، او تحديد الجوانب التي يمكن تعديلها فى النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة فى المجتمع الاسلامي ذاته ، بحيث تتماشى وتتلاءم مع الاوضاع التي تسود بقية انحاء العالم دون أن تفقد فى الوقت ذاته أصالتها الاسلامية . وعلى الرغم من خطورة المرحلة الحالية فان هذا الموقف

ليس بالشيء الجديد فى تاريخ الفكر الاسلامي أو المجتمع الاسلامي . فقد مر الاسلام منذ ظهوره بكثير من الازمات المماثلة ، ودخل فى كثير من الصراع الطويل المرير مع التيارات والمذاهب الفكرية الاجنبية ، التي كانت تتعارض تعارضا جذريا مع مبادئه وتعاليمه . وهذا معناه أن الصعوبة التي يواجهها الاسلام الآن هى ـ على مايقول الدكتور أبو الوفا التفتازانى « صعوبة مرحلية . والاسلام دين صراع ، دخل منذ يومه الأول فى صراعات عقائدية خرج منها ظافرا ، وكانت الاخطار العقائدية محدقة به من كل جانب فى العصر العباسي ولكنه تغلب عليها وتجاوزها ، وكذلك كان شأنه فى جميع العصور التالية ؛ وكان دائما يؤكد أصالته وقدرته على البقاء والتغيير فى المجتمع ... ان العصر الذى نعيش فيه هو عصر الصراع الايديولوجي العنيف ، الذى لم يشهد له تاريخ الانسانية مثيلا . ونجاح الاسلام فى هذا العصر ليس فى ايجاد صيغة جديدة للربط بين الدين والحياة .. بل فى قدرته على احتواء ايديولوجيات العصر المتحدية له ... وليس هذا هو موقف الاسلام وحده فى عصر سادت فيه الفلسفات المادية ، وشاع الانحلال الخلقي فى كثير من مجتمعاته ، بل هو موقف الاديان جميعا » . (راجع فى ذلك المجلد الاول ، العدد الاول من **مجلة عالم الفكر** ، صفحة ٣١٤) . وعلى أى حال فانه على الرغم من كل ما قد يمر به المجتمع الاسلامى من تغيرات ، وما قد مر به فعلا خلال تاريخه الطويل ، فان الذى كان يميزه دائما هو أنه مجتمع « **اسلامي** » فى المحل الاول ، يستمد أصوله وقيمه وثقافته ومبادئه ونظمه من الاسلام ، باعتبار ان الاسلام ليس مجرد دين وعبادة وعقيدة فحسب ، وانما باعتباره ايضا أسلوبا او طريقة للحياة ، وثقافة متكاملة ومتمايزة ومتفردة بذاتها ، لها خصائصها ومقوماتها الذاتية الواضحة .

لقد ظهر الاسلام فى منطقة شهدت من قبل مولد اليهودية والمسيحية ، وبين شعوب وأقوام يصفهم لورانس Lawrence بأنهم « المحتكرون للاديان السماوية المنزلة » ولكن الاسلام وحده هو الذى أفلح فى ان يفرض نفسه على العرب الذين رفض أغلبهم اليهودية والمسيحية ، كما أنه افلح فى أن يوسع من مجال انتشاره وان يسيطر على مناطق فسيحة من الارض ، ويصبغ تفكير الناس وعاداتهم وطرائق سلوكهم بصبغة متميزة هى الصبغة الاسلامية . ومن هنا فان فهم الحياة والمجتمع فى العالم الاسلامي لابد أن تكون نقطة الانطلاق منه هى الدين ، خاصة وان الدين الاسلامي لم يكن منعزلا عن الحياة ، بل كان دائما هو دستور تلك الحياة ، ولايزال الاسلام حتى الآن ورغم كل مظاهر التجديد والتحديث هو الركيزة الأولى التي يقوم عليها المجتمع « الاسلامي » . والحقيقة التي يجب ان تؤخذ فى الاعتبار هنا هي ان هناك ـ على مايقول ويلفرد سميث Wilfred Smith فى كتابه القصير الممتع « **الاسلام فى التاريخ الحديث** Islam in Modern History » ـ ثلاثة عشر قرنا من التاريخ تكمن وراء الاسلام ، وان المسلمين ينظرون بغير شك الى ثلاثة عشر قرنا اخرى او أكثر من التطور ومن المستقبل . وخلال كل هذا التاريخ الطويل ـ سواء التاريخ الماضي أو الواقع الحاضر او المستقبل ـ تجد التعديلات

والتجديدات والتغييرات طريقها الى الحياة والفكر والنظم الاسلامية ، مما يستدعى ضرورة التعرف على مدى قدرة الفكر الاسلامي على مقابلة هذه التحديات ، مما يبرز لنا مدى دينامية الاسلام نفسه كدين وأسلوب للحياة .

والواقع ان الاسلام قد أثبت خلال هذه القرون الثلاثة عشر قدرة على التطور والتشكل والمرونة رغم كل ماقد يقال عكس ذلك . ولولاهذه المرونة او الدينامية لما أمكن له ان ينتشر كل هذا الانتشار بين شعوب مختلفة وثقافات متباينة، بحيث اصبح يدين به حوالي ٦٠٠ ستمائة مليون مسلم ينتمون الى عدد كبير جدا من السلالات والأعراق والقوميات . وهذا معناه ان رجلا من كل سبعة رجال فى العالم يدين بالاسلام ، وان المسلمين ينتشرون الآن فى كل بقاع العالم وان كان تركزهم يبدو واضحا فى المنطقة الممتدة من المغرب حتى باكستان وماليزيا واندونيسيا . وعلى الرغم من أن العالم الاسلامي يضم كل هذه الشعوب المختلفة المتفاوتة فانه كان يؤلف دائما وحدة متمايزة ، وان كان يعتريها احيانا شيء من الضعف والوهن . **ذلك ان الاسلام يؤلف حضارة او ثقافة دينية متكاملة** ، كما سبق ان ذكرنا ، تمد تلك المجتمعات التي ينتشر فيها بعناصر تماسكها وتوحدها . ولم يمنع ذلك كله من أن هذه الثقافة الاسلامية المتميزة كانت تتخذ دائما اشكالا وصورا تختلف باختلاف المجتمعات التي تعيش فيها ، اى انها لم تكن ابدا ثقافة جامدة تحاول ان تصب المجتمعات والشعوب التي تنتشر فيها فى قالب واحد . ومن هنا نشأت تلك الاختلافات والفوارق الاقليمية الواضحة بين مختلف جوانب حياتهم ، ونتج عنها صور مختلفة كلها تشارك فى تلك الثقافة الاسلامية . ولعل افضل مثال يبين مانقول هو ما يذكره ترمنجهام Trimingham عن حضارة الاسلام فى افريقيا حيث يقسم فى كتابه القيم عن « **أثر الاسلام على افريقيا** The Influence of Islam upon Africa » افريقيا الاسلامية الى سبع مناطق حضارية هي :ـ

١ ــ مصر : وحضارتها اساسا هي الحضارة الاسلامية ، مع حضارة نيلية تظهر نفسها فى قرى الفلاحين .

٢ ــ المغرب : حضارة افريقية تنتمي الى البحر الابيض المتوسط ، ولكن مع اسس من حضارة البربر الاقليمية .

٣ ــ السودان الغربي : الاسلام الأسود .

٤ ــ السودان الاوسط : الاسلام الأسود .

٥ ــ السودان القبلي أو الشرقي : الاسلام الخاص ــ الاسود .

٦ ــ المنطقة الحامية الشمالية الشرقية فى (ارتيريا ــ اثيوبيا ــ الصومال) : اسلام البدو فى القرن الافريقي الشرقي .

٧ ــ الساحل الشرقي الافريقي : الاسلامالسواحلى (انظر عرض التفتازاني لهذا الكتاب فى **مجلة عالم الفكر** ، المرجع السابق ذكره صفحة٣٠٥) .

وقد خضعت كل منطقة من تلك المناطق الىعمليات مختلفة تم بمقتضاها تغلغل الاسلام فى مختلف جوانب حياتهم ، ونتج عنها صور مختلفهمتمايزة للمجتمع الاسلامى ، وان كانت كلها تنتمي بشكل أو بآخر الى ثقافة الاسلام .

والمهم من هذا كله هو أن الاسلام فىانتشاره كان يتفاعل دائما مع ثقافة المجتمع الذى يدخل اليه ، ويسيطر على العقائدوالعبادات والنظم الاجتماعية والسياسية التي تسود فيه ، وان كان هذا يتم بدرجات متفاوتة. فعملية التفاعل كانت تؤدى فى آخر الأمر الى ظهور ذلك المزيج او المركب الجديد الذى يختلفمن منطقة لأخرى ، ليس فى افريقيا وحدها ، ولكن فى العالم الاسلامي ككل . **وسوف يجدالقارىء فى مقال الاستاذ عبد العزيز محمد آلزكي عن ((الفكر الهندى من الهندوكية الى الاسلام))مثالا رائعا لهذا التفاعل القوى العميق .**

معنى هذا كله فى آخر الأمر أن أى دراسةللفكر الاسلامي يجب أن تأخذ فى الاعتبار قدرة الاسلام على التأثير فى المجتمعات التي دخل اليها،والدور الذى لعبه فى حياتها ، كما يعني فى الوقت نفسه ضرورة دراسة اثر هذه المجتمعات فى الفكروالنظم الاسلامية ذاتها . وهذا هو ماكنا نهدف اليه من قولنا ان المسلمين يعيشون فى مجتمع« اسلامي » وليس فى اى مجتمع آخر . **والشيء الذى ينبغي تحديده الآن هو ماذا نقصد من((الاسلام)) ؟**

●●●

لن يكفى فى هذا الصدد ان نقول انالاسلام ((دين)) وان كانت هذه الكلمة فيها كثير جدا من العمق ومن المعنى ، نظرا لما تشتمل عليهمن مفهومات تتعلق بالعقائد والعبادات والتعاليم والقيم وقواعد السلوك والنظم والممارسات **.والاحرى ان ننظر الى الاسلام على انه اسلوب للحياة** كما ذكرنا من قبل . **وبهذا المعنى يكشفلنا الاسلام عن ثلاثة مظاهر أو جوانب اساسية هى : المظهر الديني والمظهر السياسي والمظهرالثقافي ، وبذلك يمكن دراسة الاسلام كدين ودولة (أو كيان سياسي) وثقافة (أو حضارة)،وان كان من الصعب التمييز تمييزا قاطعا بين هذه النواحي الثلاث ، فهي تتداخل بعضها فىبعض ، وتتفاعل معا بحيث يمكن الانتقال من احداها الى الأخرى فى سهولة ويسر .**

فالاسلام ــ من حيث هو دين ــ ليس مجردنسق من العقائد والعبادات التى يجب على المسلمين اتباعها ، وانما هو بالاضافة الى ذلكحركة فكرية عميقة تمثلت بوجه خاص فى **الفقه وعلوم الكلام** وكذلك فى **التصوف** والى حد ما فى**الفلسفة الاسلامية** . والواقع ان هناك من المفكرين من يرون أن ظهور الاسلام كان بمثابةنقطة تحول فى تاريخ الاديان المنزلة ؛ بل وفى

تاريخ الفكر الديني على العموم . ذلك ان الاسلاميقوم أساسا على الدعوة الى ارساء الايمان على العقل والمعرفة ، كما انه يخضع موضوعاتالعقائد للبحث والتدليل والبرهان . فالقرآن نفسه « يعظم امر العلم والحكمة ، ويأمر بالنظرفى آيات هذا الكون الظاهرة ، ويشوق الانسان الى معرفة أسراره الخفية وينبهه الى أن اللهجعل له الحواس والعقل فيجب عليه ان يستعملها ... هذا الى أن القرآن تكلم عن هذاالعالم فى قضايا هي أحكام عامة يهتدى بها الباحث ... وهو يعيب اهل التقليد الذينلايستعملون عقولهم فى قبول الحق المخالف لما نشأوا عليه ، ويؤكد مفهوم العلم الحق الذىلاتشوبه الشكوك والظنون ، وينهى عن اتباع الظن والهوى فى الحكم على الاشياء ، ويطالببالبرهان ، كما يقدم البرهان على ما يقرره من قضايا » . (انظر مقال الدكتور محمد عبدالهادىأبو ريده : « الايمان بالله فى عصر العلم » ــ عالم الفكر ، المجلد الاول ، العدد الاول ، صفحة١٥٩) .

ويستمد الفقه الاسلامى أصوله من الكتابفى المحل الاول ، ثم من مصادر أخرى ذات أهمية بالغة هي السنة والاجماع والقياس . واذا كانالوحي قد توقف نهائيا بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، كما أغلق باب السنة والحديث فانباب الاجماع وباب القياس لايزالان مفتوحين ويجب أن يظلا كذلك الى الابد ، وذلك على الرغممن أن بعض الفرق الاسلامية لاتعطي الاجماع كل تلك الاهمية ، كما ان الكثيرين يتهيبون دخولباب الاجتهاد ، مع ان الاجتهاد يصور الناحية الدينامية التطورية فى الفكر الاسلامي . وليسمن شك فى ان الفقه كان من أهم ما يشغل بال عامة المسلمين ، وبخاصة لصلته بالحلال والحرامفى كل امر من أمورهم . وكان للتغيرات السريعة المطردة فى المجتمع الاسلامى أثرها فى تطور الفقهوتقدمه وتجدده . فلقد كان « الفقه دائما يقدر ذلك التغير ويشرع له ، اذ أن أغلبه مما تنهضبه الطاقات الانسانية الصانعة للحياة . واكثر أبواب الفقه وقضاياه تنعكس عليها آثار تلكالطاقات فيما تمارسه من عمل سواء فى الزراعة او التجارة أو الصناعة ، وما يصاحب ذلك كلهمن عقود وديون وارتهان واستئجار واستبضاع » فالشريعة « هى المرآة التي تنعكس عليها آثارالصراع بين القدرات الانسانية التى تصبغ الحياة التى يعيشها الناس » (انظر : السيد احمدخليل « **كتاب الأم للشافعى** » **مجلة تراث الانسانية** ، المجلد التاسع العدد الاول ١٩٧١ ،صفحة ١٣٧) . وواضح ارتباط الفقه بالحياة ، لأن من « يشرع للناس ينبغي عليه ان يعرفماعندهم وما تعتمد عليه حياتهم واساليب تفكيرهم وطرائق معاشهم » . وليس من شك فىأن تعدد البيئات الاجتماعية والثقافية وتعقدها الحضارى وتفاوتها من اقليم لآخر فى العالمالاسلامي قد ساعد على تطور الفقه ، ولم يكن الفقه « محدودا بالحكم على أعمال المكلفينوتصرفاتهم فحسب ؛ بل انه ايضا وسيلة من وسائل بناء الشخصية وحمايته لها بما يحققلها حياة مستقرة ومشاركة جادة فى بناء المجتمع الذى تعيش فيه . » (المرجع السابق ذكره ،صفحة ١٤٨) . من هنا كان بعض الفقهاء كالشافعى يعرضون للجهاد وفرضيته ، والحربواوزارها ، والدوافع التي تدفع اليها ونتائجها ،

والسلم وطرائق تثبيته ، وما الى ذلك ، واحكام بناء الاسرة لما يترتب على ذلك من بقاء المجتمع واطراد نموه ، والاهتمام بالعوامل التي تعرضها للاهتزاز والاضطراب ، والظروف التى تتعرض فيها لذلك الاضطراب . وهو فى هذا كله يأخذ بعين الاعتبار مايصدر عن النفس البشرية من نزوات قد تؤدى الى الاخلال بنظام المجتمع والحياة الاجتماعية وتعرضها للخطر . وليس من شك فى ان دراسة الفقه الاسلامي تعطينا صورة واضحة عن مدى تطور المجتمع الاسلامي والحياة الاسلامية من حيث هو ينعكس فى التشريع ، ما دام الفقهاء يستجيبون لتطور الاوضاع واختلافها ، ويأخذون ذلك فى اعتبارهم حين يصدرون احكامهم .

كذلك برع المسلمون فى علم الكلام الذى يعتبر أكثر فروع الفكر الاسلامي صعوبة وتعقيدا، وقد احتاج الى عدة أجيال من المفكرين الاصيلين والشراح المتعمقين ، بحيث أصبح يمثل حركة فكرية عميقة منذ عهد مبكر فى الاسلام . بل انه يمكن القول ان علم الكلام هو أكثر فروع الفكر الاسلامى تطورا ونموا ، خاصة وانه تأثر بكثير من التيارات الفكرية الاجنبية نتيجة للاتصال بالثقافات الاخرى بعد اتساع رقعة الدولة الاسلامية . وعلم الكلام فى الفكر الاسلامي يقابل تماما « اللاهوت » فى الفكر المسيحي ، ولذا نجد الكثيرين من الكتاب ، الذين يهتمون بالفكر الاسلامي ويجمعون فى تكوينهم العلمي بين الثقافة الاسلامية والثقافة الغربية ، يشيرون الى علم الكلام على انه (اللاهوت الاسلامي) مع ان كلمة (لاهوت) لاترتبط بالاسلام أصلا . والمعروف ـ كما يقول الدكتور حسام الألوسى فى مقاله ـ ان المشكلة الرئيسية فى علم الكلام هى « الله وصفاته وصلته بالطبيعة وبنا ، بشكل ينبنى على مقدمات دينية يقدم لبيانها او الدفاع عنها نوع من الحجة العقلية او الحسية اكثر مماينطبق على مباحث فلاسفة الاسلام » . ومن هنا كان علم الكلام يعتبر هو البوابة للفكر الفلسفي فى الاسلام . وقد اطلق على هذا النوع من التفكير اسم (علم الكلام) لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، وان كان هناك من يرون ان هذه التسمية ترجع الى انه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات ، وبذلك فانه يلعب فى الشرعيات نفس الدور الذى يلعبه المنطق فى الفلسفة . ولكن هناك ، على أية حال ، آراء أخرى عن سبب هذه التسمية ليس هنا مجال الحديث عنها ، وانما يمكن الرجوع فيها الى الصفحات الاولى من مقال الدكتور الألوسى . انما المهم هنا هو انه اذ كان الفقه قد أصبح « مختصا بالاحكام الشرعية والعملية » فقد اصبح علم الكلام « مختصا بالمباحث النظرية اللاهوتية مثل البحث فى ذات الله وصفاته والمبدأ والمعاد » وما الى ذلك .

كذلك لعب التصوف دورا هاما فى نشر التعاليم الاسلامية وتأصيلها ، بل والمحافظة على الاسلام ذاته فى كثير من الفترات الحرجة . ولكن التصوف كظاهرة دينية ليس قاصرا على الاسلام ، أو حتى على الاديان السماوية المنزلة ، وانما هو عنصر أساسي فى جميع الاديان الكبرى مثل الهندوكية والتاويه Taoism . فلكل دين مظهره او جانبه الخفي الذى يرى ان هناك سرا

غامضا خفيا يكمن وراء تلك الغلالة الرقيقة التي تفصل بين ما هو انساني وما هو اعجازى أو فائق للطبيعة البشرية على ما يقـول فيليب حتّى فى كتابه Islam as a way of Life ، كما أنه يوجد فى كل دين من الاديان الكبرى أشخاص تتملكهم الرغبة القوية العارمة لاختراق تلك الغلالة او ذلك الحاجـز ، ولم يكونوا يقنعون بما تقدمه اليهم التعاليم والنظم والانساق الدينية ، أو ينظرون اليها بنفس الطريقة التي ينظر بها بقية الناس ؛ بل انهم على العكس من ذلك يتوقون دائمـا الى الاتحاد الذاتي بالخالق . ومن هنا كان التصوف يعتبر تجربة ذاتية وعاطفية فى المحل الاول ، ولذا فانها تختلف من دين لآخر ، بل ومن جماعة صوفية لاخرى أو من شخص لآخر ، لدرجة أن هناك من يرى أنه من الصعب وضع تعريف دقيق للتصوف. فكأن الذى يميز التصـوف هـو كونه « تجربة وجدانية غير محصنة بالعقل الذى نبذه الصوفية وخلفوه وراءهم ظهريا » . ومن هنا ايضـا كان التصوف يقدم منهجا يختلف عن المنهج المتبع فى الفلسفة وعلم الكلام ، وهـذا المنهج هـو منهج الكشف الذى يعتمد على القلب أكثر مما يعتمد على العقل أو الحواس . ومن الاقوال الشـائعة فى الكتابات الاسلامية أن القلب عند الصوفية هو بمثابة المرآة التي تنعكس عليها صور الحقائق ، وانه هو الطريق الى معرفة اللـه ؛ وهى معرفة فطرية على أية حال . وهذا معناه فى آخر الأمر أن ثمة عنصرا أساسيا مشتركا بين كل المتصوفة فى جميع الاديان وهو الرغبة فى الاتحـاد بالله ، وهذه غاية او هدف ، ولكن الطريق الى تحقيقها طريق طويل وشاق ، ويتطلب من سالكه ان يمر بمراحل وحالات عديدة متنوعة تفرض عليه كثيرا من القيود ، ويخضع اثناء ذلك لكثير من المعاناة والحـرمان ، كمـا يعكف على كثـير من التأمل والتفكير . والوسيلة الاساسية لهذا الاتحاد هي الحب أو العشق الالهي ، وهو علاقة بين طرفين : الصوفي والله . فالله يحب الذين يحبونه ؛ بل ان الحب الانساني ليس الا انعكاسا للحب الالهي . ولعل آخر وأسمى مراحله هو الفناء فى ذات الله.

ولكن هل هذا معناه أن التجربة الصوفية تجربة سلبية ؟

لقد تعرض التصـوف لكثير من الهجوم ، وبخاصة على أيدى الداعين الى حركات التجديد الذين يرون فيه عاملا من عوامل تخلف المسلمين عن ركب الحضارة ، نظرا لما يشيعه ــ كما يرون ــ فى النفس من روح التواكل والسـلبية نتيجـة للاعتقاد بأن التسـليم بالقضـاء والقـدر يعنى بالضرورة التوانى عن طلب الرزق . وقد تكون نظرة الشاعر الفيلسوف محمد اقبال خير مثال على ذلك الموقف المعادى للتصوف . فاقبال على ما سنرى فى مقال الدكتور احمـد صـبحي عن « التصـوف : ايجابياته وسـلبياته » ينكر على التصوف ثلاثة امور هامة هي :

الرهبانية التي ينكرها الاسلام ذاته لانهـا تبعد المرء عن العمل ، **وشطحات الصـوفية** التي تتعارض مع روح الاسلام الذى يطلب الصحو لا السكر ، والجهاد لا العشـق الالهي ، **ثم فكـرة الفناء ومذهب وحدة الوجـود** على اعتبـار ان الاسلام يطالب باثبات الذات لا اماتـة النفس . والواقع أن بعض انصار حركات التجديد فى العالم الاسلامي يذهبون فى ذلك الى حد أنهم يضـعون التصوف ــ أو على الاصح الطرق الصوفية ــ فى منزلة واحدة مع الاستعمار فى العمل على قتل

روح المسلمين ، وبث روح التواكل والاستسلام والذلة والخضوع في نفوسهم ، لدرجة **أن عبد الحميد بن باريس** المتوفى عام ١٩٤٠ يتهم مشاريخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع المستعمرين عن قصد أو عن غفلة . وعلى أي حال فان هذه المعارضة ليست بالامر الجديد ؛ بل اننا نجد لها مثيلا خلال كل عصور التاريخ الاسلامي . ومقال الدكتور صبحي يكشف لنا عن الكثير من ذلك .

●●●

يتمثل المظهر السياسي للاسلام في اقامته دولة لها نظمها السياسية الواضحة التي سادت في منطقة شاسعة من الارض أمكن فتحها والتغلب على شعوبها في فترة قصيرة نسبيا . فحين ظهر الاسلام كانت هناك قوتان دوليتان كبريان هما الامبراطورية الرومانية الشرقية والامبراطورية الفارسية .. كانت الاولى دولة مسيحية بينما كانت الثانية زرادشتية ، فلما ظهرت الدولة الجديدة ، أو بالاصح الدين الجديد ، فانه لم يلبث ان اقتطع من الامبراطورية الرومانية الشرقية أغنى اجزائها في آسيا وافريقيا (سوريا الكبرى ومصر) وقضى على الامبراطورية الفارسية ومحاها تماما من سجل الوجود ، وقد تحقق ذلك كله بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بعشر سنوات فقط . وقد يمكن ان نقدر اهمية ذلك ونفهم مغزاه اذا نحن تذكرنا المعارضة أو المقاومة الشديدة التي قوبل بها النبي في بداية الأمر ، وان هذه المقاومة ظلت قائمة في حدة وعنف لدرجة ان النبي لم يستطع ان يعود الى مسقط رأسه الأصلي (مكة) الا قبل وفاته بسنتين اثنتين فقط . وهذا كله يبين مدى قدرة الاسلام على انشاء دولة قوية تعتمد الى جانب الاساس الديني على السياسة والقوة الحربية معا . انما الذي يسترعي الانتباه حقا في هذا كله ـ وهو امر لم يغفله المستشرقون ـ هو اتساع رقعة الدولة الاسلامية في وقت قصير وبسرعة فائقة وذلك بقليل جدا من الخسائر والتدمير . والاهم من ذلك هو السرعة التي كان يستتب بها الامن والسلام في الاقطار التي يتم فتحها ، والانتقال من حالة الغزو والفتح الى حالة الادارة والسياسة ، ومن الحرب الى السلام . وذلك على الرغم من تعدد اللغات والاديان والعناصر العرقية والسلالات داخل تلك الدولة الفسيحة المترامية . وربما كان مرد ذلك الى ان العرب تركوا كل اقليم ـ في البداية على الاقل ـ يصرف أموره السياسية حسب تصوراته القديمة وفي نطاق نظمه التقليدية مع عدم تدخل المسلمين الفاتحين في شئون الادارة الا في أضيق الحدود الممكنة، وهذه سياسة حكيمة وتقدمية الى حد كبير .

والاغلب أن الدولة على عهد الخلفاء الراشدين كانت تحكم دون مجهود كبير ودون تعقيدات ادارية وذلك حسب كتاب الله وسنة رسوله . وحتى بعد ذلك ظلت النظم السائدة في البلاد المفتوحة قائمة مع اجراء التعديلات اللازمة التي تضمن اتفاقها وتمشيها وتلاؤمها مع مبادىء الاسلام . وبقول آخر فان مبادىء الاسلام كانت هي التي تحكم الدولة الاسلامية ، وان كانت بقيت لأهل البلاد المفتوحة (الذين احتفظوا بأديانهم الخاصة) قوانينهم الشخصية ومحاكمهم الخاصة ،

مما كان يعني فى آخر الامر ازدواجية القوانين الخاصة فى الدولة . ولكن سكان هذه الاقاليم كانوا يدخلون فى الاسلام تدريجيا ، بل ان بعضهم تعمق فى دراسة الكتاب والسنة بالأضافة الى تبحرهم فى دراسة اللغة العربية . ومما له دلالته فى هذا الصدد انه على عاتق هؤلاء وقع عبء التقنين للغة العربية ذاتها واستنباط الاحكام من الشريعة الاسلامية . (انظر فى ذلك مقال الدكتور سعد زغلول عبد الحميد عن كتاب ((سياستنامه)) ، **مجلة تراث الانسانية** المجلد التاسع ، العدد الاول ، ١٩٧١ ، صفحة ١٧٢) مع الاعتماد على القياس فى التقنين للجرائم بالذات فى كثير من الاحيان فى الحالات التي لم تتوفر فيها نصوص مباشرة من القرآن والسنة . وعلى العموم ، فقد أصبحت ((النظم الاسلامية تعنى مجموعة المبادىء والقوانين الاسلامية التي تحكم الدولة الى جانب ما تعارف عليه الناس من التقاليد والعادات . وما أقرته الجماعة من أعمال السلف التي مزجت كل هذا وصهرته على مر الزمن لتخرج منه نوعا جديدا من قواعد السياسة وأصول الحكم ، هو النظم الاسلامية)) (المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٧٤) .

وواضح من ذلك ان الاسلام الذى أفلح ككيان سياسي فى أن يقيم دولة واسعة تخطت حدود بلاد العرب على حساب امبراطوريتين كبريين ، ووصلت الى ذروة لم تبلغها أية امبراطورية أخرى قبل ذلك الحين ، لم يكن يمثل رغم اتساع الدولة الاسلامية وقوتها قوة غشوما وانما كانت تضع من التعاليم الاسلامية قيودا ونظما تتمثل فى أن يوفر الفاتح الغالب المنتصر الأمن والطمأنينة للمغلوب المنهزم فى الوقت الذى يقدم ذلك المغلوب الجزية ان لم يدخل فى الدين الجديد . وهذه مسألة أفاض فيها المستشرقون بالذات واعتبروها من المثالب التي يمكن ان تؤخذ على الاسلام ، ذاهبين فى ذلك الى ان الاسلام بمقتضى فرض الجزية على أعضاء المجتمع من غير المسلمين هو دين يهتم بالفتح والغلبة وجمع المال من الشعوب المقهورة اكثر مما يهتم بنشر دعوته وتعاليمه والتبشير بها وضم أعضاء جدد اليه . ومهما يقل فى أمر الجزية ، وهو موضوع يستحق ان يدرس دراسة علمية جديدة وبفكر جديد متفتح من وجهة النظر الاسلامية ، فان الاسلام أعطى بغير شك حق العبادة أو حرية الدين للناس ، ولم يجبر أحدا من اتباع الاديان المنزلة على ترك دينه ، وحرية العبادة هي أحد حقوق الانسان الاساسية الذى لا تزال كثير من الشعوب تبحث عنه وتطالب به ، ولا تزال هيئة الامم تنادى بضرورة احترامه .

• • •

ولقد أدت الفتوحات الاسلامية ودخول عدد كبير من الشعوب والاقوام فى دين الله وانضواؤهم تحت لواء الدولة الاسلامية الفتية الى اتصال الفكر الاسلامي الاصيل بعدد من الثقافات والحضارات المتقدمة فى الهند وفارس من ناحية ، وشمال افريقيا من ناحية أخرى وتاثره بهذه الثقافات ، وذلك علاوة على العناصر السامية القديمة ، ثم الثقافة الهللينية التي عرفها المسلمون عن طريق الترجمة . واستطاعت الثقافة الاسلامية نتيجة لكل هذا الاتصال

والاحتكاك ان تفترف من مصادر ثقافية وحضارية متباينة ، ومن أن تتمثل كثيرا جدا من عناصر تلك الثقافات ، ثم تصوغها كلها فى فكر عربي ولغة عربية ، ونجم عن هذا كله ذخيرة ثقافية هائلة من الادب والعلم والفلسفة والفن التي تصطبغ بصبغة اسلامية خاصة ومتميزة . ومع التسليم بالدور الحيوى الهام الذى لعبته الشعوب التي خضعت للاسلام فى اثراء الثقافة الاسلامية فان ذلك يجب الا يؤخذ على انه يعني ان كل مصادر هذه الثقافة كانت مصادر خارجية أو اجنبية ، أو أن الفكر الاسلامي كان يقف من هذه المصادر والتأثيرات الثقافية موقفا سلبيا بحتا يكتفي بمجرد تقبل تلك العناصر الثقافية الوافدة ، وتمثلها . فلقد كان للاسلام منذ بداية ظهوره ونشأته أسسه الفكرية الخاصة المستمدة من الدين نفسه على ما سبق ان ذكرنا .

ومن الصعب ان نعرض هنا لكل جوانب الثقافة الاسلامية أو للخصائص التي تميز تلك الثقافة والاسهامات التي أسهم بها الفكر الاسلامي فى مختلف فروع المعرفة الانسانية ، ولذا فقد اكتفينا فى هذا العدد بالتعرض لناحية من أهم نواحي الثقافية الانسانية عموما وهي الفن ، لكى نتبين موقف الاسلام من الفن بعامة وفن التصوير بخاصة ، وهى مشكلة طال فيها الجدل الذى لا يستند فى الاغلب الى الأدلة والبراهين . وسوف يرى القارىء ان **الدكتور ثروت عكاشة** يذهب فى مقاله عن « **التصوير الاسلامي بين الحظر والاباحة** » الى أن البيئة العربية ذاتها حتى قبل الاسلام لم تكن تعرف التصوير نظرا للظروف الخاصة التي كانت تعيش فيها شبه الجزيرة العربية ، وان هذا الموقف استمر بعد ان جاء الاسلام ، ولذا فان من الخطأ القول بأن الاسلام وتعاليمه هي السبب فى عدم اهتمام العرب والثقافة الاسلامية بوجه عام بهذا اللون من الوان الفن الذى يؤلف عنصرا جوهريا فى ثقافات وحضارات المجتمعات الاخرى التي اتصل الاسلام بها . ولقد ظل هذا الاثر قائما طيلة عهود الاسلام الاولى الى ان اتصل العرب الفاتحون بالشعوب الاخرى ذات الحضارات والثقافات غير العربية واخذوا عنهم تلك الفنون ، على استحياء فى أول الامر وبخاصة فيما يتعلق بالرسوم والتصاوير . ويسوق الدكتور عكاشة من الادلة ما يعتقد انه كفيل بتبيين أن « التصوير لم يكن منهيا عنه جملة ، وان كان النهي كان عما هو مسف منه ، ويحول بين العبد وربه ويسيء الى معتقده » ، وأن « كراهية الرسول للتصوير لم تكن عامة بل كانت خاصة ، تشمل ذلك الجانب الذى يشغل عن العبادة ، اما اذا كان للزينة فلا كراهية » . وعلى أية حال فان الامر هنا لا يزال يحتاج الى كثير من المناقشة العلمية الموضوعية ، شأنه فى ذلك شأن الكثير من جوانب الفكر الاسلامي الاخرى .

●●●

ولم يكن الهدف من اصدار هذا العدد هو الاحاطة بكل جوانب الفكر الاسلامي او حتى باهم تلك الجوانب . فهذا موضوع اوسع وأشمل من أن يستوعبه الحيز المخصص لمثل هذه الدراسات .

وانما كنا نهدف منذ البداية الى تقديم عدد من الدراسات التي تحاول **اما القاء أضواء جديدة على بعض الموضوعات العامة المطروقة** ، وذلك عن طريق تحليل المادة المتوفرة عن هذه الموضوعات من وجهة النظر التي يعتنقها الكاتب كما هو الحال فى مقال الدكتور حسام الالوسي ، وهو مقال نرجو أن يثير مزيدا من المناقشات العلمية والدراسات الموضوعية ، او **تحاول التنبيه الى بعض المشكلات الهامة التي قلما تعالج فى الكتابات العربية** ، وبالتالي لا يكاد كثير من القراء المثقفين ، فضلا عن القارىء العادى ، يدرى عنها الا القليل كما هو الحال بالنسبة للتجربة الاسلامية فى الهند ، وهي تجربة فذة وفريدة تستحق مزيدا من العناية والاهتمام ، وخليقة بأن تقارن بالتجربة الاسلامية فى الاندلس ، وفى بلاد فارس . وليس من شك فى أن مثل هذه البحوث والدراسات جديرة بأن تكشف لنا عن جوانب غير معروفة تماما من الفكر الاسلامي ، وان تؤدى بالتالي الى فهم أعمق للاسلام نفسه كنسق ديني وثقافي وسياسي واجتماعي ،او **أن تحاول هذه الدراسات ان تعرض لبعض المشكلات الخلافية التي يدور حولها الجدل لتبيين موقف الاسلام منها** ، والتي تشيع حولها بعض الآراء التي تجد قبولا وتصديقا بغير تمحيص او تحقق على الاقل لدى عامة الناس ، كما هو الشأن بالنسبة لموقف الاسلام من الفن بعامة ومن التصوير بخاصة . وهكذا . وواضح ان هذه الموضوعات او المشكلات لا تغطي الا جانبا ضئيلا ومحدودا للغاية من الثروة الهائلة التي تؤلف الفكر الاسلامي . ومن هنا كان العنوان العام الذى أعطيناه لهذا القسم هو **(فى الفكر الاسلامي)** وليس « الفكر الاسلامي » .

ولقد درج الكتاب حين يعالجون مشكلات الفكر الاسلامي على ان ينظروا الى المسألة نظرة تاريخية ، وان يركزوا على الماضي أكثر مما يهتمون بالحاضر ، مع ان الاسلام شديد التفاعل مع المجتمع والتغلغل فى حياة الناس . وقد تكون الدراسة الخاصة بالتصوف حاولت ان تتلافى هذا النقص ، الا ان الاسلام كأسلوب للحياة لا يزال حتى الآن يغزو مجالات وآفاقا وعوالما ويفتح مناطق جديدة ، ويغير من نظم المجتمعات التي يدخلها ويعدّل من انساقها الاجتماعية والسياسية والثقافية كما هو الحال مثلا فى المجتمعات القبلية فى افريقيا . فلا يزال الاسلام حتى الوقت الراهن ينتشر بسهولة وبدون مجهود يذكر بين كثير من تلك الجماعات والقبائل التي تتحول من الوثنية او حتى من المسيحية الى الاسلام بمجرد أن تصلها الدعوة ، على الرغم من عدم وجود مبشرين أو نظام تبشيرى محكم ومنظم ومنهجي كما هو الحال مثلا بالنسبة للارساليات التبشيرية الاوروبية التي تعمل بجد ومثابرة وبطريقة منظمة فى معظم انحاء افريقيا . وليس من شك فى ان انتشار الاسلام بين هذه الجماعات – بل انتشار الاسلام منذ عهوده الأولى بين مختلف الشعوب – لم يكن ليتيسر لولا بعض العناصر والخصائص الاساسية التي تميزه كدين وثقافة وكأسلوب للحياة ، واعنى بذلك قدرة الاسلام على تفهم الاوضاع القائمة والنوازع البشرية الاساسية . وهذه مسألة تناولها الكثيرون من الكتاب الاوروبيين ، وبخاصة من علماء الانثربولوجيا الذين عاشوا فى افريقيا وراعهم انتشار الاسلام رغم جهود المبشرين المسيحيين . **وقد اتفق كل**

هؤلاء الكتاب على ان هذا الانتشـار انما يرجع الفضل فيه الى بساطة التعاليم الاسلامية ، وانها بذلك تكون اقرب بكثير الى الروح الانسانية من كل التعقيدات والرموز والطقـوس التى يلجأ اليهـا المبـشرون الأوروبيـون . وعلـى الرغـم مـن أن كثيرا من كتاباتهم تتصف بالموضوعية الى حد كبير فان الامر يحتاج بغير شك الى أن يدرس من وجهة النظر الاسلامية التي تستطيع ان تتغلغل الى أعماق الواقع القائم في هذه المجتمعات ، وهذا كفيل بدوره أن يكشف لنا عن « تجربة اسلامية » جديدة فى نمط من المجتمعات يختلف كل الاختلاف عن أنماط المجتمعات التي شاع فيها الاسلام منذ القديم والتي اهتم بدراستها علماء الفكر الاسلامي . وقد يتاح لنا أن نخصص عددا آخـر من المجلة لدراسة هذا الموضوع وغـيره من الموضـوعات المتعلقة بالفكر الاسلامي والتي نشعر بأنها تحتاج الى أن تعالج معالجة جديدة للكشـف عن أعماق جديدة لا تزال مجهولة لنا في هذا الفكـر الثري العميق .

* * *

أحمد محمود صبحي *

التصوف
ايجابياته وسلبياته

مدخل ...

من الملاحظ ان معظم حركات التجديدالاسلامى فى العصر الحديث قد اتخذت موقفا مناهضا للتصوف ، وعدته مسئولا عما رانعلى عقول المسلمين من غيبيات أدت الى تخلفهم عن مسايرة ركب الحضارة ، وانه لايرجى لهمنهوض الا بالتخلص من التصوف .

ولا تقتصر ادانة التصوف على اصحابالنزعة السلفية ، وانما شملت مجددين يمكن اعتبار أكثرهم منتسبين الى مذاهب كانت ومازالت لا تتهم التصوف ان لم تكن متعاطفة معه كالمذهب الاشعرى، مذهب الخلفمن أهل السنة،الذى يدين به جمهور كبير من المسلمين .

من هؤلاء المجددين جمال الدين الافغانى(ت ١٣١٤ هـ / ١٨٩٧ م) فقد اعتبر التصوف مسئولا عن شيوع روح التواكل بين المسلمينواعتقادهم الجبر باسم القضاء والقدر : انهم

---

* دكتور احمد محمود صبحي استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد بكلية الآداب جامعة الاسكندرية .

يتخذون الايمان بالقضاء والقدر سبيلا الى القعود عن طلب الرزق ، مع أن الايمان بالقدرة الالهية ليس حائلا دون حرية ارادة الانسان . ان الايمان بالقضاء هو الذى مكن المسلمين الأوائل من الفتوحات ... ان هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل الا معنى التواكل يستحب ازالتهم ، وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم ، لأن آراءهم ليست على وفاق مع الدين (١) .

ولم تكن حملة جمال الدين الافغانى قاصرة على فكرة التواكل ، وهى من أهم سمات التصوف المتأخر ، وانما على مبالغة المصريين فى الاحتفال بالموالد ، ظانين أن الاولياء سيقربونهم الى الله زلفى ، فضلا عما تنطوى عليه من الاسراف (٢) .

هكذا اقترنت حركة جمال الدين الافغانى التجديدية بالحملة على التصوف بصرف النظر عن كون حياته الشخصية تنطوى على صفتين على الأقل من صفات الصوفية : الزهد الى حد الا يمتلك الواحد من جلباب الا مايرتديه ، والسياحة الى حد أن أصبح شريدا لا وطن له اذ لا يكاد يستقر فى بلد حتى ينفى منه (٣) .

ومع أن الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م) قد تأثر فى نشأته الأولى بشخصية صوفى مستتير من اقاربه ، حبب اليه العلم والدراسة ، وشجعه على مواصلة التعليم الدينى بعد أن كاد يهجر العلم فى سن مبكرة ليشتغل مع أبيه فى الزراعة ، فانه قد تأثر بجمال الدين الافغانى ، واتخذ من التصوف موقفا ألب عليه مشايخ الطرق الصوفية فى مصر .

وموقف الشاعر الفيلسوف محمد اقبال (١٩٣٨ م) أكثر غرابة ، فهو بدوره قد نشأ من أسرة متصوفة ، وظل طوال حياته متأثرا معجبا بشاعر الفرس الصوفى **جلال الدين الرومى** (ت ٦٧٢ هـ) ولكنه مع ذلك لم يجد للتجديد سبيلا الا بالتخلص من التصوف ، فقد أنكر على التصوف أمورا ثلاثة :

١ ـ الرهبانية : وهى دعوة مسيحية استنكرها الاسلام لانها تبعد المرء عن العمل .

٢ ـ شطحات الصوفية : ان حالة السكر التى يقول بها الصوفية عندما يتجلى الله على أحد من عباده تتعارض مع روح الاسلام الذى يطلب الصحو لا السكر ، فالاسلام يريد أمة صاحية مجاهدة تخرج كما خرجت جيلا من الصحابة من أمثال أبى بكر وعمر ، وليس من الاسلام تفضيل العشق الالهى على الجهاد ، اذ نسب الى بعض الصوفية القول : يسلك المجاهد كل سبيل من أجل الشهادة ، ولايدرى أن شهيد العشق أفضل منه ، كيف يستوى هذا وذاك يوم القيامة ؟ هذا

---

(١) جمال الدين الافغانى : الاعمال الكاملة ص ٢٩٧ ، جمع محمد عمارة نقلا عن كتاب خاطرات جمال الدين دار الكاتب العربى .

(٢) انتقد جمال الدين الاسراف فى الانفاق على الموالد وعرض على احدهم أن تجمع حصيلة ما ينفقه وغيره عليها لينفق منها على بعثات أزهرية الى البلاد الاسلامية لتفقيه المسلمين فى دينهم ولكنه لمس فيمن حدثه تطيرا أن قطع ما ينفقه على الموالد .

(٣) وقد وصف نفسه : ما انا الا شريد .

قتيل العدو وذاك قتيل الحبيب ! ! ، يعلق اقبال على هذه الأفكار الخطرة بقوله : ان هذا القـول جميل فى الشعر ولكنه فى الواقع خداع للأبطال ،مثبط للجهاد ، وانها لافكار تشيع الذلة والخنوع وفى قصيدة له يصف الروح الصوفية بأنها سرت فى الأسود فاحالتها غنما ، اذ أن كبشا ذهب الى الأسود فى صورة صوفى ورع يدعوها الى الزهـد والاستكانة وينهاها عن أكل اللحم حتى تنـال رضى الله .

كانت الأســد جهـادا ملت ... وتمنت منــه عيـش الدعــة

عن هذى أصغت الى النصح المنيـم ... ودهـاها الكبش بالسـحر العظيـم

جـوهر الآسـاد أضـحي خـزفا ... حـين أضـحى قوتهـن العلفــا

الي أن يقول :

نامت الأســد بسـحر الفنـم ... سـمت العجـز ارتقـاء الفـهم (٤)

وفى قصيدة اخرى يصف التصوف بقوله :

شــدوه فينـــا يزيـد الكللا ... كاســه فينـــا تزيـــد المـــللا

نومت الحــانه يقظتنـــــا ... اطفـــأت أنفاســـه وقدتنــــا

خســـة فى ذلة فى شـــقوة ... يائس مســـتسلم للخيبـــة

٣ ــ فكرة الفناء ومذهب وحدة الوجود : فالاسلام يطالب باثبات الذات لا اماتة النفس ، والرسول هو المثل الاعلى للانسان الكامل لتأثيره العميق فى تاريخ البشرية لا لأنه أفنى انّيّتَهُ ، اما مذهب وحدة الوجود فهو مذهب فلسفى بحت يباين فكرة التوحيد ، لان وحدة الوجود تعـنى أن لا موجود الا الله ، بينما يثبت الاسلام وجود سائر الموجودات ، وأن الله ينفرد بالألوهية لا بالوجود ، ان مذهب وحدة الوجود دخيل عـلى الاسلام من دين البراهمة (٥) .

هكذا نجد حركة التجديد لدى اقبال اقترنت بهجوم لا هوادة فيه على ما أسـماه التصـوف العجمى تأكيدا لغربته عن روح الاسلام وتعاليمه، مع انه تربي فى بيت صوفى واشاد بكثير من صوفية الفرس وعلي رأسهم جلال الدين الرومى .

أما **عبد الحميد بن باريس** (ت ١٩٤٠ م) فى الجزائر فقد شن حربا لا هوادة فيها فى مجالين: الاستعمار الفرنسي كعدو دخيـل ، والطـرق الصوفية كمرض مقيم تمكن من الجزائريين ، فجعل فيهم القابلية لتقبل الاستعمار ، لا لأن التصوف يشيع التواكل والتخاذل والاستسلام فحسب ، بل لقد اتهم مشايخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع المستعمرين ان عن قصد أو عن غفلة (٦) .

---

(٤) د . عبد الوهاب عزام : محمد اقبال سيرته وفلسفته وشعره ص ١٢٣ (الدار العلمية ببيروت) .

(٥) محمد اقبال وترجمة عباس محمود : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ص ١٨٧ .

(٦) د . محمود قاسم / الامام عبد الحميد بن باريس ص ٥٢ (دار المعارف) .

على أن ذلك كله يمكن أن ينسب الى التصوف فى طوره المتأخر * ومن ثم يمكن أن يدفع عن التصوف دعوى مسئوليته عن تأخر المسلمين بأنه كان قائما ابان ازدهار الحضارة الاسلامية منذ القرن الثانى وما بعده .

ومع ذلك فقد لقى التصوف منذ ظهوره معارضة من كثير من الفقهاء والمتكلمين ، والتزم الحنابلة واهل السلف بخاصة بموقف مناهض له ، بل انه يمكن القول أن كثيرا من موضوعات التصوف انما يحكمها ذلك الاستقطاب القائم بين مناصرين ومعارضين ، ولم تسلم الدراسات الحديثة بالرغم من سمتى الحيدة والموضوعية ــ اللتين يحاول المنهج العلمى أن ينتهجهما ــ من تبنى موقف ازاء التصوف ، يستوى فى ذلك الباحثون المسلمون والمستشرقون ، فلا تجد علما يشغل البحث فى اشتقاق اسمه ومعناه بمثل ما يشغله التصوف ، هل يُرد اللفظ الى «الصفاء» أو الى « الصف » او الى « أهل الصفة » أو الى شخص فى الجاهلية اسمه « صوفه » أو الى نبته فى الصحراء المسماة «صوفانه» او الى «الصوف» أو الى اللفظ اليونانى « سوفيا » الذى يعنى الحكمة ؟ فالذين يريدون التصوف اسلاميا خالصا يردون اللفظ الى « الصفاء » او الى الصف ــ فى الصف الاول بين يدى الله ــ أو الى أهل الصُفّة ــ من فقراء المهاجرين الذين اتخذوا صُفّة مسجد رسول الله لهم مقاما ــ أو الى الصوف لباس الزاهدين والمتقشفين . والذين يريدون أن يجعلوه غريبا عن الاسلام دخيلا عليه يردون اللفظ الى « سوفيا » اليونانية أو «جيمنو سوفيا » الحكيم العارى ليرد التصوف الى الهند أو الى الصوف ليرد الى المسيحية باعتبار الصوف زى الرهبان ، فترجيح اعتقاده انما يرجع فى الغالب الى فكرة مسبقة لا الى ما يؤدى اليه البحث الموضوعى المحايد .

ثم تثنى هذه الدراسات اشتقاق اللفظ بالبحث عن أول من لقب « بالصوفى » وغالبا ما يقال بأنه ابو هاشم الكوفى الشيعى أو جابر بن حيان أو عبدك الصوفى ** وتريد المصادر الشيعية أن تصل التصوف بالتشيع اعتزازا *** بينما تريد المصادر السنية المعادية للتصوف ان تصله بالتشيع ــ أو احدى الفرق الباطنية ــ استهجانا وأن تجعل منبته الكوفة التى منها نشأت ــ فى رأى خصوم الشيعة ــ الأهواء والبدع لكثرة ما كان فيها من ملل ونحل .

*** لاتشمل هذه المقالة الطرق الصوفية فهى تتطلب دراسة خاصة من حيث ظروف نشأتها وعوامل انتشارها وايجابياتها وسلبياتها .**

**** أبو هاشم الكوفي هو أبو هاشم عثمان بن شريك (ت ١٥٠ هـ) ــ قيل لقب بالصوفى لانه اول من بنى خانقاه للصوفية او لانه كان يلبس الصوف تشبها بالرهبان . راجع عنه نفحات الانس لعبد الرحمن جابر ص ٣١ ــ وطرائق الحقائق للحاج معصوم على ج ١ ص ١٠١ ــ جابر بن حيان صاحب الكيمياء وينسبه الشيعة اليهم اذ يعدونه تلميذ جعفر الصادق الامام السادس للشيعة الامامية ــ راجع عنه الفهرست لابن النديم ص ٤٩٨ ــ ٥٠٠ واخبار الحكماء للقفطى ص ١١١ وطبقات الاطباء لابن ابى اصيبعة ص ٢٠٣ وروضات الجنات للخونسارى ١٥٤ عبدك الصوفى ذكر ماسينيون انه أول من لقب بالصوفى وكان زاهدا شيعيا توفى حوالى عام ٢١٠ هـ .**

***** راجع فى ذلك : د . كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع (دار المعارف) .**

ويشغل البحث فى مصادر التصوف جزءاكبيرا من الدراسات الحديثة ، وان كان ذلك أمرا مفهوما بالنسبة للمستشرقين فانه بالنسبةللباحثين المسلمين لا يفسر الا فى ضوء ما سبقت الاشارة اليه : تعذرالفصل بين «دراسةالتصوف»وبين « الموقف » من التصوف ، فمن اراده غريبا عن الاسلام يرده الى مصدر أجنبى : هندى أوفارسى أو مسيحى أو يونانى ، ومن تعاطف مع التصوف التمس له أصلا اسلاميا فى القرآن والسنّة وسيرة كبار الصحابة .

هكذا اقترنت معظم الابحاث فى التصوف بموقف منه - تأييدا أو ادانة ، ويبلغ هذا الموقف حِدته فى الاستقطاب ، وذروته من التنافر بين الموالاة التى تبلغ درجة التقديس وبين الادانة التى تصل الى حد التفكير فى دراسة شخصيةالحلاج ، كأننا فى عصرنا الحاضر لا زلنا نشهد محاكمته .

ولايكفي فى تفسيرتعذر استقلال « الموضوع عن الذات » - او التصوف عن الباحث فيه - ان التصوف مثله فى ذلك كمثل العلوم الانسانيةيصعب على الباحث ان يعامل موضوعه كظاهرة خارجية منفصلة عنه ، وذلك لانتماء « الذات »والموضوع الى مقولة واحدة هي الانسان ، بل يزيد التصوف عن العلوم الانسانية فى ذلك مقولةأخرى هي « وحدة العقيدة » ، ومع ذلك فان علوما دينية أخرى - ومع أنها تدرس دراسةفلسفية يفترض فيها الاستقلال عن الموقف الديني - كعلم الكلام لم يشغل « الموقف » منهفىدراساته - من وجهةالنظر الفلسفية لاالمذهبية - ما يشغله فى التصوف ، ولا اجد تفسيرا لهذاالموقف الذى يجعلك تستطيع ان تحكم على اى كتاب يقع بين يديك فى التصوف وبعد قراءةصفحات منه او تصفح سريع له - ان مؤلفه مناصر أو مناهض للتصوف الا انه - اى التصوف- يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخرَ ، انه يمس الدين بدوره مستقطبا اما اثراءوعمقا يصل بالتصوف الى درجة الولاية ، أو تهاونا وتجرؤا يصل به الى الزندقة ، ولا غرو اذاالتناقص - كما سيتضح فيما بعد - جوهر التصوف ، ومن ثم أعجب به من شاهد وجههالأول ، وأدانه من لم يجد فيه الا وجهه الآخر ، وما دام التصوف فى عرف الصوفية مذاقا فأكاداشبهه بلون من الفاكهة او طعام شهي يسر الآكلين ولكن آفته انه سريع العطب * ان فسد أضر بآكليه ابلغ الضرر .

وليس أدل على حلاوته وسرعة عطبه معا من أن أقدّم اثنين : خصما للتصوف ذاق حلاوته فلم يملك أن فاضت عيناه ، وصوفيا يحذر من آفة التصوف .

كان الامام احمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)شديد الانكار على الصوفية لمافى اقوالهم من البدع يقول ابن كثير (٧) : ان سبب كراهية احمدلصُحبة الصوفية ان فى كلامهم عن التقشف وشدة السلوك ما لم يرد به شرع ، ومن التدقيق ومحاسبة النفس ما لم يأت به أمر ، وكان الامام احمد يَحذر الحارث المحاسبي (٢٤٣ هـ)ويحذّر منه ، فلما قيل له أن فيما يقول

---

* نرجع سرعة التلف في التصوف - كما سيتضح فيمابعد الى انه تجربة وجدانية غير محصنة بالعقل الذى نبذه الصوفية وخلفوه وراءهم ظهريا .

(٧) ابن كثير : البداية والنهاية ص ٣٢٩ (جزء ١٠).

الحارث وفيما يكتب عبرة رد قائلا : من لم يجدالعبرة فى كلام الله لـن يجدها فى هـذه الكتب ، هل سمعت ان مالك بن انس وسفيان الثورى ،والأوزاعى قد كتبوا مثل ذلك عن الخطرات (٨) .

ومع ذلك ورد ان الامام احمد بن حنبل قال لاسماعيل بن اسحق السراج : بلغنى أن الحارث هذا يكثر الحضور عندك ، فلو أحضرته منـزلك وأجلستنى من حيث لا يرانى فاسمع كلامه ؛ فقصدت الحارث وسألته أن يحضرنا تلك الليلة وان يحضر أصحابه ... فاتيت ابا عبد الله ــ الامام أحمد بن حنبل ــ فاعلمته فحضر الى غرفة وحضر الحارث واصحابه فأكلوا ثم صلوا ... وقعدوا بين يدى الحارث لا ينطقون الى منتصف الليل ، ثم ابتدأ رجل فسأل عن مسألة فأخذ الحارث فى الكلام وأصحابه يستمعون كأن عـلى رؤوسهم الطير ، فمنهم من بكي ومنهم من زعق ومنهم من غشي عليه ، وهو فى كلامه ، فصعدت الغرفة لأتعرف حال أبى عبد الله فوجدته قد بكى حتى غُشى عليه ، فانصرفت اليهم ولم تزل تلك حالهم حتى اصبحوا وذهبوا ، فصعدت الى أبى عبد الله ، فقال : ما أعلم انى رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت فى علم الحقائق مثل كلام هـذا الرجل ، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم (٩) .

ماذا فى التصوف من سحر حتى يغشى على الامام أحمد بن حنبل ، وماذا فيه من آفة حـتى يرى عدم صحبة الصوفية ؟

أما عن آفة التصوف التى يحذر منهـا صوفى فيقول القشيرى (ت ٤٦٥ هـ) فى مستهل رسالته (١٠) :

حصلت الفترة فى هذه الطريقة ــ التصوفــ مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسننهم اقتداء ، وزال الورع وطُوى بساطه واشتد الطمع وقوى رباطه وارتحلت عن القلوب حرمة الشريعـة ، فعـدوا قلـة المبـالاة بالدين أوثق ذريعـة ، ورفضـوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبـادات واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا فى ميدان الغفلات ، وركنوا الى اتباع الشهـوات وقلـة المبالاة بتعاطي المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان واصحاب السلطان ... ولايصف القشيري بذلك رقة الدين فى نفوس اهل عصره كعادة كل غيور على دينـه ، وانمـا يعنى بذلك آفة التصوف اذ يقول : ثم لم يرضوا بمـا تعاطوه من سوء هذه الافعال حتى اشاروا الـى أعلى الحقائق والاحوال ، وادعوا انهم تحرروا عن رق الاغلال وتحققوا بحقائق الوصال ، وانهـم قائمون بالحق تجرى عليهم احكامه وهم محو ،وليس لله عليهم فيما يؤثرونه او يقررونه عتب ولا لوم ، وانهم كوشفوا بأسرار الاحدية واختطفوا عنهم بالكلية ، وزالت عنهم احكام البشرية وبقوا

(٨) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١٥ الذهبى : ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٧٣ ، ابن الجوزى ــ تلبيس ابليس ص ١٧٧ .

(٩) السبكى (تاج الدين) : طبقات الشافعية ص ٣٩

(١٠) القشيري (عبد الكريم بن هوزان) : الرسالة فى التصوف .

بعد فنائهم عنهم بانوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم اذا نطقوا والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا او صرفوا .

ومع ان حسرة القسيري انما هي غيرة على التصوف ، ومع ان عباراته تنم عن ان من ذكرهم ادعياء وان الصوفية من افعالهم براء ، الا ان الحق يقال انهم ما كانوا بغير التصوف قائليه ولا بالغية ، فالتحرير من رق الاغلال والتحقيق بحق الوصال ، وانهم محو ، وانهم كوشفوا باسرار الاحدية وانهم فنوا عن البشرية بانوار الصمدية انما مما يحث عليه التصوف .

واذا كان ذلك حال كثير من صوفية القرن الخامس فماذا كان يقول القشيري لو انه عاصر وشاهد التصوف فى عصره المتأخر والمتدهور وماطرأ عليه من عطب وعفونة ، ذلك العطف الذى كان بعض كبار الصوفية شديدى الحذر والتحذير منه ، وتلك العفونة التي سرت وتسربت الى صوفية كبار كذلك . فى الجانب الاول نجد شيخ الطائفة **أبا القاسم الجنيد بن محمد** (ت ٢٩٧ هـ) يثور ثورة عارمة حين يقول احد جلسائه : ان اهل المعرفة بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقوى ، فيرد الجنيد :ان هذا قول قوم يقولون باسقاط الاعمال وهذه عندى عظيمة ، والذى يسرق ويزني احسن حالا عمن يقول هذا * .

وربما كان الامر يسيرا لو امكن ان نعزل ادعياء التصوف عن الصوفية الخالصين لله المخلصين لطريقتهم فنجرد التصوف عما الحق به ، ونقسمهم طرائق ثلاثة كما فعل ابن تيمية (١١) :

١ ــ صوفية الحقائق : وهم المتبعون للشريعة المقتفون خطى الاوائل .

٢ ــ صوفية الارزاق : وهم الذين وقفت لهم الاوقاف والتكايا .

٣ ــ صوفية الرسم : المقتصرون على النسبة ، همهم ليس الخرقة (١٢) ولكن الامر اخطر من ذلك ، لانه لم يبرأ مما يصيب التصوف من آفة صوفية كبار لا يشك فى اخلاصهم ولا يختلف الناس فى امرهم اختلافهم فى الحلاج .

لا اقصد ان احصى على التصوف آفاته اوان اغلب ذكر سلبياته على ايجابياته وانما اعنى بذلك توضيح نقطتين :

١ ــ الآفات الكائنة فى التصوف كامنة وليست شيئا عارضا طارئا ، ومن ثم لم يخلص من هذه الآفات صوفية كبار .

---

* والجنيد محق لان السارق او الزانى لايكابر فيدعى انه بعمله هذا يتقرب الى الله كما يدعى القائل باسقاط التكاليف من الواصلين من الصوفية : كذلك سئل ابو على الروذبارى عمن يقول وصلت الى درجة لايوفر فى اختلاف الاحوال ، فقال قد وصل ولكن الى سقر « ساصليه سقر »(المدثر : ٢٦) .

(١١) ابن تيمية : رسالة الصوفية والفقراء ص ٣٢.

(١٢) الغزالي : احياء علوم الدين ــ الجزء الرابع ــ باب التوكل ص ٢٣٥ ــ طبعة محمد على صبيح

٢ ـ ان افسر اقتران حركات التجديد المعاصرة بالنيل من التصوف .

ومع ذلك كله فيجب الا نتجاهل حلاوة التصوف ودوره فى اثراء مضامين الدين ، وفى أنه قدم للفكر الانساني بعامة والاسلامي بخاصة تحليلا نفسيا ذا غاية اخلاقية ـ لأغوار النفس البشرية * ، كما قدم للفكر الفلسفي نظريات فى الوجود ومباحث فى المعرفة ** ، وظهر بالتصوف أولياء هدوا الناس الى البرّ والتقوى وانتشر الاسلام به فى ارجاء واسعة من افريقية * وغير ذلك من مآثر لا يصح ان تنكر عليه .**

منهجي فى هذه الدراسة لا أن أحصي على التصوف حسناته وسيئاته ، فذلك مما لاتحصره مقالة ، كذلك لن اتخير بعض ما قيل فى مدحه وما قيل فى ذمه ، فالاختيار لا يصيب فى اغلب الاحيان ابرز المعالم ولابد فيه من ميل الى أحد الطرفين : مدحا او ذما ، كلالة عين الرضا أو تحامل عين السخط ، وانما ساتتبع ظروف نشأة التصوف مستخلصا منها أهم خصائصه ، ما افترق به عن مظاهر الفكر الاخرى ـ دينيا وفلسفيا ـ وما نجم عن ذلك من ايجابيات وسلبيات ، بحيث تبدو الايجابيات ملازمة للتصوف يتعذر أن تتواجد بدونه ، وتبدو السلبيات كتشخيص الدواء ، لا مجرد وصف ظواهر عرضية له قد تصاحبه وقد لا تصاحبه ****

●●●

أولا ـ فى ملابسات ظهور التصوف فى الاسلام

الذين بحثوا فى نشأة التصوف فريقان : صوفية أو متعاطفون معهم ردوا التصوف الى صميم الاسلام ـ من الكتاب والسنة وسيرة الصحابة ، أو خصوم للصوفية ـ وعلى رأسهم أهل السلف ـ عدّوه دخيلا غريبا عن الاسلام ، واستدلوا على ذلك انه لم يكن فى الصدر الاول من تاريخ الاسلام ، وانما من القرن الثانى ومابعده ، واذا كان الفريق الاول قد خلط بين الزهد

---

* يرجع فى ذلك الى رسائل الجنيد تحقيق الدكتور على عبد القادر ، والرعاية لحقوق الله للمحاسبى واحياء علوم الدين جزء ٣ ، جزء ٤ للغزالى ثم عن علم « فقه الباطن » وعن الاخلاق لدى الصوفية يرجع الى كتاب الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى للدكتور احمد صبحى .

** أهم نظريات التصوف في تفسير الوجود هى نظرية محيي الدين بن عربي ، راجع مقدمة الدكتور ابو العلا عفيفى لكتاب نصوص الحكم ، وأهم نظريات مبحث المعرفة هي النظرية الاشرقية للسهروردى ـ وهي نظرية فى الوجود ، أيضا راجع كتاب اصول الفلسفة الاشراقية للدكتور محمد علي ابو ريان .

*** ذم ابن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ) التصوف فى كتابه تلبيس ابليس ، وقد ذكر فى الاغلبية طاهر عرضية للتصوف القادرية والتيجانية والمرغنية والسنوسية فى انتشار الاسلام فى اواسط افريقية وغربها ، يرجع الى الباب الحادى عشر من الكتاب .

* ذم ابن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ) التصوف فى كتابه تلبيس ابليس ، وقد ذكر في الاغلبية ظاهر عرضية للتصوف ليست بالضرورة ملازمة له او قائمة فى اغلب الصوفية ، كما أنه خلط بين ما هو جوهرى وما هو عرضي مثال ذلك : تلبيسه عليهم فى الاعراض عن العلم ـ فى انقطاعهم فى المسجد او الرباط ـ في التجرد من الاموال ـ فى لباسهم المرقعات ـ فى السماع والرقص والوجد ـ فى الوجد والشطح ـ فى صحبة الاحداث والنظر الى المرد ـ فى ادعاء التوكل وقطع الاسباب ـ في ترك التداوى ـ فى ترك النكاح والانجاب ...الخ .

والتصوف حين ارجع التصوف الى العهد الاول للاسلام ، فان تأخر ظهور التصوف لا يعنى بالضرورة انه بدعة مستحدثة وانه من شر الأمور، فلو سلمنا بأن الرسول والصحابة لم يتصوفوا ولم تعرف لهم أقوال فى الحب الالهى والوجد والشطح ــ وذلك مما يميز التصوف عن الزهد ــ فالتصوف مع ذلك نتاج فكر مسلمين ، أريد أن أميز بين ما هو من صميم الاسلام كعلوم التفسير والحديث والفقه وبين ما هو من نتاج فكر مسلمين ، واذا لم يكن التصوف فى مرتبة الفقه الذى انبثق عن الاسلام كعقيدة فلا يعنى ذلك تبنى الموقف المعارض : انه بدعة مستحدثة دخيلة غريبة عن الاسلام ، فقد كانت هناك ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثانى الهجرى وما بعده انبثق عنها التصوف ، وكان انبثاقه امرا حتميا نتيجة هذه الظروف والملابسات التى يمكن حصرها فيما يأتى :

١ ــ التصوف رد فعل لتيار الحياة المادية الذى غلب على كثير من المسلمين منذ قيام الدولة الأموية .

٢ ــ التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم فى الفقه وفى التفسير .

٣ ــ التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للعقيدة .

ونعرض لهذه الملابسات فى ايجاز :

(١) التصوف كرد فعل لتيار الحياة المادية :

وجد المسلمون انفسهم بعد أن اتسعت الفتوحات الاسلامية امام الوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم ، وقد أقبل الكثيرون منهم على حياة البذخ ، وانغمسوا فى الشهوات وخلوا بين انفسهم وبين زينة الحياة وكانت هذه الحياة الرقيقة المترفة مغايرة لحياتهم الأولى ، ولما قصده الاسلام من الفتح ، فكان لابد أن يثور الوجدان الداخلى لدى بعض الاتقياء على ذلك ، يقول ابن خلدون فى مستهل الفصل الذى عقده عن التصوف فى مقدمته : (عندما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم التصوف) ، ولما كان ظهور التصوف رد فعل للترف فقد ظهر الصوفية فى المدن التى بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة :فى دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة ، ولم نجد صوفية فى الجبال الوعرة أو الصحارى المقفرة لو انه كان تأثرا بالرهبنة ، بل لم نجد منهم الا قليلا فى مدن مقدسة كمكة أو المدينة ،كانت الحياة فى العواصم وما شابهها متباينة اشد التباين ، فيها اللاهون يمخرون بقواربهم الزاهية القنوات والانهار ، وعلى الضفاف زوايا يرى فيها العابدون عاكفين معتكفين أو محدثين لمريديهم حديثا حزينا عن العزوف عن الدنيا ، فى هذه المدن امثال أبى نواس يقضون الليالى الحمراء فى احضان الشهوة الآثمة مستبيحين الحرمات ، وفيها أيضا أمثال رياح بن عمرو القيسى ممن لا يعرف غير البكاء والتهجد والتضرع الى الله ، أو ممن تراه هائما بين المقابر يستلهم العظات من الموتى ،هكذا كانت بغداد وامثالها من مدن : دار فساد

ودار هدى ، حانة خمر وحلقة ذكر ، يقول الاستاذ احمد أمين (١٣) : كانت الحضارة العباسية فى بغداد مسجدا وحانة ، قارئا وزمارا ، ساهرا فى تهجد وساهدا فى طرب ، تخمة فى غنى ومسكنة فى املاق ، شكا فى دين وايمانا فى يقين .

ظهر التصوف اذ آمقدما للناس قيماً تعارض ما يحيونه : الزهد انكارا للنعيم ، التواضع وانكار الذات بديلا عن الافتخار وطلب الصيت ، الاشادة بالفقر بدلا من الاغترار بالغنى ، وقد ساعد على ظهور هذا البديل ان القيم المادية لم تجلب للناس ما كانوا يأملونه من سعادة ، بل جرّت عليهم كثيرا من الشقاء ، على المستوى السياسى خلفاء طغاة من أمثال يزيد بن معاوية وهشام بن عبد الملك والوليد بن يزيد ، وولاة لهم على دين ملوكهم من أمثال زياد بن أبيه وعبيد الله بن زياد والحجاج ابن يوسف ، ولم تضع نهاية الأمويين حدا للطغيان بل توالت الكوارث وعظم الظلم واشتدت معه حركات التمرد كحركة صاحب الزنج وحركة القرامطة حتى أصبح الناس بين بلاءين : بلاء بالخليفة ان قويت الدولة ، وبلاء بتخريب حركات التمرد ان ضعفت الدولة ، فضلا عن استباحة عسكر الخليفة منذ أن استعان المعتصم بالاتراك للاموال والاملاك وتحكمهم فى مصائر الخلفاء ، وانعكس ذلك كله على شتى مظاهر الحياة فتزايد القحط واختل الامن ، لم يسعد المسلمون اذاً بدنياهم فتلهفوا على البديل ، وخصوصا ان الرسول عليه السلام كان قد حذرهم : « اذا ابغض الناس فقراءهم واظهروا عمارة الدنيا وتكالبوا على جمع الدراهم رماهم الله بأربع خصال : بالقحط من الزمان ، والجور من السلطان ، والخيانة من ولاة الاحكام ، والشوكة من الأعداء » .

ويتمثل ظهور التصوف كثورة الوجدان الدينى ضد حياة الترف فى صور ثلاثة ، **الاولى :** قصة حياة ابراهيم بن ادهم * الذى عاش شطرا من حياته أميرا على بلخ يحيا كما يحيا الامراء ثم انقلب فجأة على هذه الحياة بكل ما تمثله من زينة وزخرف ليصبح صوفيا سائحا متقشفا ، والصورة **الثانية** هى قصة حياة رابعة العدوية (ت ١٨١ هـ) التى تمثل التصوف أصدق تمثيل فى نشأته ومنعطفه ، أما نشأته ففى ثورتها على حياتها الأولى حين كانت تعزف على الناى فى حانات البصرة فاذا بها تكسر الناى الذى يمثل حياتها ورزقها لتتوب الى بارئها وتتغنى بأناشيد الحب الالهى ، ثم هى تمثل التصوف فى منعطفه فى النصف الثانى من القرن الثانى فى انتقاله من

---

(١٣) احمد امين : ضحى الاسلام الجزء الاول الفصلان ٥ و ٦ من الباب الاول ص ١٠٤ ـ ١٦٩ .

*** ابراهيم بن ادهم (المتوفى عام ١٦٢ هـ) كان أبوه من ملوك خراسان ، وكان ابراهيم نائما ذات ليلة على سرير ، فتحرك سقف البيت كانما يمشي احد على السطح ، فنادى :من هذا ؟ فسمع الرد : صديق فقدت بعيرا ابحث عنه على هذا السطح ، فقال ياجاهل تبحث عن بعير فوق السطوح ، فجاءه الرد : وانت أيها الغافل تطلب الوصول الى الله فى ثياب حريرية وانت نائم على سرير من ذهب ؟ فوقعت الهيبة من نفسه ولم يستطع النوم حتى الصباح ، وفى رواية اخرى ان طارقا طرق باب قصره متسائلا : اصاحب هذه الدار حر أم عبد ؟ فردت جاريته بل حر من الاحرار ، فقال الطارق : لو كان عبدا لفهم معنى العبودية وبلغ ذلك ابراهيم فتمعن فى الكلام ، ثم انه ركب للصيد على دابة له واقتفى اثر ارنب او ثعلب ، فبينما هو يطلبه اذ سمع هاتفا لايراه ، يا ابراهيم الهذا خلقت ام بهذا امرت ففزع وتوقف ثم عاد فركض ففعل الهاتف به ذلك ثلاث مرات ثم قال له : واللهما لهذا خلقت ولا بهذا امرت ، فنزل من دابته ، وصادف راعيا لابيه يرعى الغنم فاخذ جبته الصوف ودفع له بثيابه وفرسه وما كان معه ، وبدات سياحته في البلدان يرتزق من عمل يده فى البساتين (راجع ما كتب عنه فى تذكرة الاولياء لفريد الدين العطار ـ وحلية الأولياء لابى نعيم الاصفهانى).**

مرحلة الزهد الى مرحلة التصوف بما ابدعتـهوابتدعته فى الحب الالهى . والصورة **الثالثة** هي هذه الحادثة : لما قدم هارون الرشيد مدينـةالرقة وقد أخرجت المدينة له زينتها وزخرفها ورد اليها فى نفس الوقت العالم الزاهد عبد اللهبن المبارك (ت ١٨١ هـ) ، فاحتفى النـــاس بمقدمه وانقطعت النعال اليه وارتفعت الغبرة ،فاشرفت أم ولد هارون من برج قصر الخشـب ، فلما رأت الناس وكثرتهم قالت : ما هذا ؟ قالواعالم خراسان وزاهدها ، فقالت : والله هذا هو الملك لا ملك هارون الرشيد الذى يجمع النـاساليه بالسوط والعصي والشرط والاعوان .

●●●

وانعكس السلوك على الفكر ، والعمل علىالنظر ، ومع أن الصوفية قوم عمل لا فكر ونظر ، فذلك شأن المتكلمين والفلاسـفة ، ومع انهـميؤكدون ضرورة معاناة التجربة الروحية : ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ، قد اتيناك فاعلينلا قائلين ولا مفكرين ، فان السلوك العملى لابد أن يصبح موقفا محددا ازاء الحياة وازاء الوجود ،لم يصبح الامر مجرد نبذ الحياة الدنيـا وطلب الزهد تمردا على التيار الذى جـرف معظـمالمسلمين من تعلق بقيم المادة ، اذ ان مجرد ــ رد الفعل ــ لا يعدو أن يكون مسلكا سلبيا ، وانمااجتمع الصوفية على موقف موحـد اذ تبنـوا « الروح » كمبدأ يفسر حقيقة الوجود فى مجـالالنظر كما تبنوا القيم الروحية كمسلك فى مجال العمل ، كان المسلك العملى متمثلا بادىء الامرفى مثل هذه العبارات ، يقول **داود الطائى** (ت ١٦٥ هـ) : صم على الدنيا واجعل فطرك الموت ،وفر من الناس فرارك من السبع ، ويقول **الفضيل ابن عياض** (ت ١٨٧ هـ) : لو أن الدنيا بحذافيرهاعرضت علىّ ولا أحاسب عليها لكنت اتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة اذا مر بها أن تصيب ثوبه (١٤) ثم تمثل اعتبار عالم الروح حقيقة الوجود ــ فى مقابل عالم المادة لدى الماديين فى عدة مظاهر نتخيرمنها نموذجين :

النموذج الاول : موقف مناهض للتصـورالمادى : يقول جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ): ان حياتك من روح الحق تخلق لا من بخار فىالعروق ينبض ، ان سراج الشـمس المضيىء ليس بالفتيل والزيت يضيىء ، وسقف السماءالدائم ما هو بالعمد قائم ... از لكموصوف بأوصاف الجليل فجاوز القول بالنار كما جاوزهاالخليل ، وانما العناصر لمزاجـك خـدام ... وا اسفا على افهام الخلق تعجز عن رؤية الحـقفترد كل شيء الى عالم مادى كالحجر ، هلعلمتم حديث الجبل وكيف دك وناخ كالجمل ؟ ليسذلك بفعل زلزال وانما بتجلى ربك ذى الجلال... يقولون بالخبز حياة الانسان بل هى هبـة مـنالرحمن .. العالم المادى آكل ومأكول والباقيات الصالحات تحظى عند ربك بالقبـول . وللآكلوالمأكول مرىء وحلق هذا ما اعتاد أن يراه الخلق ولكن الحق وهب الخلق لعصا العدل ، فكمأكلتمن عصا وجل ولم يزد أكلها بهذا الاكل .. اذا صار فكر الانسان فيما أصله طين فهـو شاحبسقيم مهين ، فان تبدل فكره وادرك **عالم الروح** أضاء كالمصباح وجهه الصبيح (١٥) .

---

(١٤) القشيرى : الرسالة ص ٩ ، ١٢ .

(١٥) جلال الدين الرومى : ترجمة عبد الوهاب عزام ـ فصول من المثنوى ص ١٩١ ـ ١٩٦ ـ لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٤٦ .

النموذج الثانى : مذهب فلسفى يفسرالوجود تفسيرا روحيا : من الطبيعى بعد أن نبذ التصوف العملى قيم المادة ان يستبعدالتصوف الفلسفى المادة كمبدأ لتفسير الوجود ومع تعدد نظريات التصوف الفلسفى فانها كلهاتشترك فى هذا الاصل ، ومع أن بعض المذاهب اللا مادية لم تلغ المادة تماما وانما أقامت نوعا من الثنائية بين عالمين : عالم وراء عالم الظواهر ، ثم عالم الظواهر وجعلت الثانى تابعا للاول كما هوالحال لدى أفلاطون فى نظرية المثل ، فان نظريات الصوفية اللامادية قد ذهبت الى ما هو أبعد من ذلك ، فما الاجسام فى نظرية الاشراق الا أوهام تتراءى لنا فى عالمنا الحسى ، انها «جواهر غاسقة» منتمية الى عالم الظلام ، وهذا « لا وجود » مادام النور هو أصل الوجود وجوهره ومبدأ الفيض وأوله (١٦) ، وما من وجود حقيقى للموجودات المتكثرة فى مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربى ؛ اذ الوجود الحق لله وحده ، فالوجود كالبحر امواجه متكثرة ولكن حقيقته واحدة ، والله هوبحر الوجود الزاهر ، وما الموجودات المادية المحسوسة الا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه ، فلا حقيقة للماديات فى ذاتها (١٧) .

•••

(٢) فى ان التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم :

(أ) فى الفقه « المغزى الروحى والخلقى للعبادات »

يعتبر الصوفية أن الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم واشكال ، وعكفوا على بيان الحلال والحرام وعلى شروط العبادات وأصول المعاملات ، مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون ان يتغلغلوا الى الباطن حيث بواعث الاعمال وخطرات القلوب ، فقصروا عن فهم الدين اذ أغفلوا جانب الروح وسريرة النفس ، يستوى فى ذلك الفقهاء والقراء .

كتب **ابن منبه الى ابن مكحول** (المتوفى عام ١١٣ هـ) : انك امرؤ قد أصبت فيما **ظهر** من علم الاسلام شرعا فاطلب بما **بطن** من علم الاسلام عند الله محبة وزلفى ، تعد هذه اول اشارة الى التفرقة بين الظاهر والباطن ، وفي الأولى اشارة الى الفقه بينما الثانية تشير الى التصوف ، هذه التفرقة التى عرفت فى التصوف باسم : الشريعة والحقيقة ، وان الحقيقة هي المعنى الباطن والمغزى الحقيقى لأوامر الشريعة * ، يقول **رويم بن محمد البغدادى** (ت ٣٠٣ هـ) : كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة على الحقائق ، وطالب الخلق أنفسهم بظواهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق ، يشير النص الى تفرقة بين رسوم تؤدى على ظاهر الجوارح ،

(١٦) د . محمد على ابو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٣٧ ــ ١٤٢ .

(١٧) مقدمة فصول الحكم لابن عربى بقلم الدكتور ابو العلا عفيفى .

* يقول القشيرى فى رسالته عن الشريعة والحقيقة : الشريعة امر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصول ، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة انباء عن تصريف الحق ، فالشريعة ان تعبده والحقيقة أن تشهده ، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضي وقدر واخفى واظهر .

وبين حقيقة أو مغزى يتصل بالورع والصدق ،وانه لايصح القعود عند الرسوم والاشكال ، اذ أن تعاليم الدين ليست مجرد عبادات ظاهرة .

وقد قدم الصوفية معانى باطنة لشعائرالدين وعباداته من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج ، فليست الطهارة مجرد غسل البدن أوالاعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل ، ظاهر الطهارة تطهير الجوارح من الاحداث والاخباث وباطنها تطهيرها من المعاصي والآثام ، وهذه أول درجة مطلوبة من الطهارة تليها درجة أخرى للخواص هي تطهير القلب من الاخلاق المذمومة والرذائل المقوتة ، تليها درجة ثالثة لخواص الخواص وهي تطهير السر عن كل شيء سوى الله ، ولايشير الفقهاء الى ذلك ولا يشقون عن القلوب .

واذا شرع المصلى فى الصلاة فان استقبال القبلة يعنى انه قد صرف همه عن كل شيء ليتوجه الى الله ، والنية تعنى عزم المصلى على الامتثال لله والكف عن المعاصى ، والتكبير يعنى الا يكون فى قلب المصلى شيء أكبر من الله ، فان من غلّب الهوى على أمر الله فقد اتخذ الهه هواه ، والغفلة من مبطلات الصلاة لأن الخواطر الواردة والافكار الشاغلة للمصلى عن الله يجمعها أصل واحد : حب الدنيا وذلك راس كل خطيئة ، ولاتقبل صلاة من رجل فى بطنه لقمة من حرام ، ولو صلى المصلى وعليه ثوب بعشرة دراهم منها درهم واحد من حرام فلا صلاة له حتى يضعه عنه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم وهو كف البطن والفرج عن الشهوة، وصوم الخصوص وهو كف السمع والبصر واللسان واليد وسائر الجوارح عن الآثام ، فان من صامت على عهد رسول الله عن الطعام ولكنها اغتابت جيرانها فقد صامت عن الحلال وافطرت على الحرام لقوله تعالى : ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل لحم أخيه ميتا (الحجرات : ١٢) فالغيبة افطار حرام ، ويقول الرسول عليه السلام خمس يفطرن الصائم : الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة ، اما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الخطرات المذمومة (١٨) .

ويتشدد الصوفية في وجوب السر فى اداء الزكاة ، فلا تقبل فى رأيهم صدقة من مُسَمِّع ولا مراء ولا منان ولا متحدث بصدقة ، ولا يصح للمتصدق أن يستعظم فى نفسه ما أعطى بل عليه دائما أن يستصغر العطية ، لأن الطاعة كلما استصغرت عظمت ، والمعصية كلما استعظمت صغرت ، ولا يتم معروف الا بثلاثة امور : تصغيره وتعجيله وستره .

وقد وجد الصوفية فى الحج ميدانا خصبا يمارسون فيه « الرمزية » أو « الاشارات » على حد تعبيرهم نظرا لانطوائه على كثير من الطقوس ،واذا كان الحج سفرا الى بيت الله فانه لا وصول الى الله الا بالتجرد عن الشهوات والكف عن اللذات والاقتصار على الضروريات والتجرد لله سبحانه فى جميع الحركات والسكنات ، والعزم على الحج لا يعنى مجرد مفارقة الأهل والوطن وانما مهاجرة الشهوات واللذات ، فان قال الحاج: لبيك اللهم لبيك فان التلبية تعنى الانقياد التام لأوامر الله وهذا يقتضى قطع العلائق بدنيا الشهوات والآثام ، ومن ثم يلزمه رد المظالم

---

(١٨) الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ١١٤ ــ ١٨٠ .

والتوبة الخالصة من كل المعاصى ، فكل مظلمةعلاقة بغير الله ، اذ يمسك المظلوم بتلابيب الحاج ويقول : اتقصد بيت الله فى اقصى الارض وانتمضيع أمره فى منزلك ، مستهين به مهمل لأوامره فان لم تفعل لم يكن لك من سفرك الا التعبوالشقاء ، فاذا بلغ الحجاج الميقات غسلوا ابدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة ، واذا نزعواثيابهم للاحرام تجردوا من العُقَد وكذلك نزعوا عن سرائرهم الغل والحسد وحلوا من قلوبهمعقد الهوى ومحبة الدنيا ، فاذا قالوا : لبيك لا شريك لك فلا يجيبون دواعىالنفس والشيطانوليس المقصود بالطواف طواف الاجسام بالبيت وانما طواف القلوب برب البيت ، فاذا استلمواالحجر الاسود وقبّلوه علموا أنهم يبايعون الله بايمانهم ، فمن الأدب الا يبدوا بعد ذلك ايمانهمالى شهوة ، فاذا جاءوا الى الصفا فمن الأدب الا تعترض بعد ذلك الاكدار قلوبهم ، فاذا هرولوابين الصفا والمروة ، فمن الواجب أن يسرعوا فى الفرار من عدوهم فلا يتبعوا نفوسهم وشيطانهم ،وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق سبحانه ، وعند منى يتأهبون للقاء لعلهميصلون الى مناهم ، وكسر الحجارة رمز لكسر الشهوات ، ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظةالاعمال ومشاهدة النفوس لها ، والتعلق باستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره (١٩) .

هذه بعض المعانى الروحية التى استنبطهاالصوفية من الاحكام الدينية ، لقد غاصوا الى باطن الشعائر فاستنبطوا ادق المعانى وقدموامفهوما خصبا للعبادات وجعلوا من الفروض فضائل ، اذ لما خلق الله الايمان قال : **اللهم قونى**فقواه بحسن الخُلُق .

لم يعد هناك مبرر لما يقوله **وليم جيمس**بصدد شكلية الشعائر الدينية : تقوم الاديان فى اساسها على أداء طقوس مفروضة سواء اكانتتقديم قرابين أو عبادات أو صلوات ، ويقاس اخلاص المتدين بمقدار طاعته لهذه الاوامر طاعةعمياء ، وفى نص آخر يقول : لقد بدأ التمسك بالدين يتضاءل لأن الشعائر فى الاديان اساسيةمع انها تبدو سطحية فى نظر الكثيرين (٢٠) .

لقد قدم الصوفية ابلغالرد باثرائهممضامينالشعائر روحيا وخلقيا وانها ليست مجرد اشكال ورسوم .

على أن ذلك لا يمنع من الاشارة الى مالزمعن ذلك من ميل بعض المتصوفين ـ أو بالاحرى المستوصفين ـ من ترجيح الباطن على الظاهرأو الحقيقة على الشريعة أو الاستغناء بالمحتوى الكامن للرمز عن المحتوى الظاهر له تحت اسماسقاط التكاليف .

ولما كان الحج اكثر العبادات رمزية كانأكثر أركان الدين عرضة لتجرؤ بعض الصوفية على قدسية شعائره ، وبالرغم من تعالي صيحاتصوفية معتدلين كالجنيد والقشيرى محذرينمن الاستغناء بالحقيقة عن الشريعة ، وان من تصوفولم يتفقه فقد تزندق ، فان ذلك لم يحل دون جراة صوفية كبار ، وان اعتذر عن ذلك بانهاشطحات ، فنسب الى رابعة العدوية انها قالت

---

(١٩) المرجع السابق : جـ ١ ص ١٨٧ ـ ٢٤٣ .

(٢٠) W. James, Varieties of Religious Experience pp· 29-31

عن الكعبة : هذا الصنم المعبود فى الارض وانهما واجه الله ولا خلا منه ، وقتل الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) بسيف الشرع لدعواه الحج بالهمة اى امكان أن يقضى المسلم قضاء مناسك الحج فى عقر بيته * .

ب ــ فى التفسير «التفسير الرمزى للقرآن»

لايقف مدلول « الحقيقة » فى مقابل« الشريعة » أو « الباطن » فى مقابل «الظاهر» عند العبادات فقط ، بل انه شمل آيات القرآن بما تنطوى عليه من تشريعات وقصص انبياء ووعد ووعيد ، ومن ثم فانه يمكن اعتبار جانب «الرمز»أو الاشارات من أهم خصائص التصوف ، ذلك أن التنزيل الالهى لايقف عند المعنى الظاهر من لفظه ، والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقال عن الانطلاق الى ما وراء القيود ،ومن ثم كان للقوم اشارات تعبر عما يقع للقلوب من تجليات ومشاهدات وتلويحات وتلميحات يفيض فيها الله على قلوب صفوته واحبابه من اسرار كلامه ، ويؤكد الصوفية فى تفسيراتهم الرمزية جانبين :

١ ــ انهم ليسوا مبتدعين بتفسيرهم الرمزى ومن ثم فانهم ينسبون الى الرسول القول : لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلع ** ، وقوله عليه السلام : ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى فاذا نطقوا به لاينكره الا اهل الغرة بالله عز وجل ، وينقلون عن **على بن أبى طالب** القول مشيرا الى صدره : ان ها هنا علوما جمة لو وجدت لها حملة ، وقوله كذلك: لو شئت لأوقرت من تفسير الفاتحة سبعين بعيرا (٢١) .

٢ ــ انهم يختلفون عن اخوان الصفا وفرقة الباطنية ممن جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد من الآيات ، ومن ثم الفوا تفسيرها الظاهرى فى مقابل ذلك يؤكد الصوفية ضرورة التفسير المأثور ولكنهم يرونه بدنا روحه تفسيرهم الرمزى *** ، وقد ذهب **الغزالى** مدافعا عنهم الى أن المنقول من مظاهر التفسير ليس منتهى الادارك فيه (٢٢) ، ويقول الشيخ رزوق : نظر الصوفى أخص من نظر المفسر وصاحب فقه الحديث ، لأن كلا منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس الا ، بينما يزيد الصوفى بطلب الاشارة بعد اثبات ما اثبتاه .

---

* لقد غفل هؤلاء الصوفية عن المعنى الحقيقى للرمز بالنسبة للبيت الحرام ، انه رمز وحدة المسلمين الروحية فى مشارق الارض ومغاربها ، واذا كان الجنود في ميادين القتال يقتلون دون اعلامهم لانها رمز مجد اوطانهم ولا يزعم زاعم انهم يحاربون ويموتون من اجل « قطعة قماش » كذلك الكعبة تشق لها الرحال لانها رمز وحدة المسلمين وتماسكهم والتقائهم ، وهذا هو مقصد ابراهيم من دعائه « واجعل افئدة من الناس تهوى اليهم » ومن ثم فان دعوى انها صنم معبود او امكان الاستغناء عن الحج الى البيت الحرام بالحج بالهمة انما هى من مخاريق الصوفية ، ولا يعتذر عنهم بانها مجرد شطحات .

** يفسر سهل التسترى هذا الحديث بقوله : الظاهر هو التلاوة والباطن هو الفهم والحد حلالها وحرامها والمطلع اشراف القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل .

(٢١) جولد تسيهر وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار مذاهب التفسير الاسلامى .

*** عبر ناصر الدين خسرو عن هذا المعنى بقوله تفسير النص بالظاهر هو بدون العقيدة على أن التفسير الصوفى يحل منه محل الروح واين يحيى بدن بلا روح .

(٢٢) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ١ ص ٢٧٥ .

ويمكن تصنيف اشارات الصوفية ـ أوبالاحرى تفسيراتهم الرمزية ـ وفقا للتقييم الدينى والفلسفى على النحو الآتى :

● ـ آيات وجد فيها الصوفية منطقاخصبا للتعبير عن معانيهم الباطنية فى غير تكلف :

مثل آية النور لما تنطوى عليه من أسرارحافلة وتشبيهات تثير استغراق المتصوف :النور ـ المشكاة ـ الزيتونة ـ لا شرقية ولا غربية ـيكاد زيتها يضيىء ولو لم تمسسه نار ـ نور على نور ، وكذلك الآيات التى ترد فيها ذكرمصطلحاتالقوم أو مقاماتهم واحوالهم كالصبر والرضى والقبض والبسط ، أو آية المعراج الروحىللرسول فى سورة النجم ، أو درجات النفس كالنفس اللوامة والنفس المطمئنة .

وفى مثل هذه التفسيرات يمكن ان نلمحبحق كيف تنثال المعانىالدقيقة والاشاراتاللطيفة من اعماق قلوب مستبصرة وارواح مشرقة ،وهذهامثلة لبعض هذه المعانى والاشارات :

ـ « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوافان حزب الله هم الغالبون » (المائدة / ٥٦)
« وهو يتولى الصالحين » (الاعراف ١٩٦)

فرق بين ولايتين : عبد يتولى الله وعبديتولاه الله ، فهما ولايتان صغرى وكبرى ، فولايتك لله خرجت من المجاهدة ، وولايتكلرسوله خرجت من متابعتك لسنته ، وولايتك للمؤمنين خرجت من الاقتداء بالأئمة ، اما منخرجت له الولاية من خزائن المنة على بساط المحبة فقد تمت ولاية الله له .

ـ « الله يجتبى اليه من يشاء ويهدى اليهمن ينيب » (الشورى : ١٣)

الناس على قسمين : قوم وصلوا بكرامةالله الى طاعة الله وهؤلاء قد اجتباهم ، وقوم وصلوا بطاعة الله الى كرامة الله وهؤلاء قدهداهم (ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير)

« انى جاعل فى الارض خليفة » (البقرة :٣٠)

خلق الله آدم بيده واسجد له ملائكتهواسكنه الجنة نصف يوم ـ خمسمائة عام . ثم نزل به الى الارض ، ما أنزله الله الارضلينقصه وانما ليكمله ، فكان نزول كرامة لا نزول مهانة ، فانه كان يعبد الله فى الجنة بالتعريففأنزله الى الارض ليعبده بالتكليف فلما توفرت له العبوديتان استحق أن يكون خليفة (ابنعطاء الله السكندرى : لطائف المنن ص ٥٣ــ٥٤)

« لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ثمرددناه أسفل سافلين » (التين : ٤ ، ٥)

لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم (روحاوعقلا) ثم رددناه أسفل سافلين (نفسا وهوى)
« أبو العباس المرسى »

● — آيات تعبر عن المعنى المزدوج لصلةالله بعباده ((صفات الجمال وصفات الجلال)) :

يشير الصوفية الى أسماء الله تعالى التىتنطوى على اللطف الالهي مثل : رؤوف — رحيم — رحمن — غفور — علي . انها صفات الجمال ،كما يطلقون على اسمائه تعالى التى تتضمن معنى القهر مثل : القهار — الجبار — المنتقم — المذل —على انها صفات الجلال وقد وجد الصوفية هذا المعنى المزدوج بما ينطوى عليه من مقابلة لطيـــفةفى كثير من الآيات :

((قيّماً لينذر بأسا شديدا من‌لدنه ويبشرالمؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم أجرا حسنا)) . (الكهف : ٢) ، بل ان ابن عربى يجد فى صفات الجمال وصفات‌الجلال مقصود ((اليدين)) فى قوله تعالى ((ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى)) (ص : ٧٥) ، كذلك فى قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام : ((ان تعذبهم فانهم عبـادك‌وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم)) (المائدة ١١٨) **يقول ابو العباس المرسي** : عدل عن القول‌انك انت الغفور الرحيم لانه لو قالها لكانت‌شفاعة عيسى عليه السلام لهم ولكنه استحيى من‌الشفاعة‌عنده بعد أن عبد معه .

ونستطيع أن نتلمس الاشارات اللطيــفةفى مثل هذه التأويلات الرمزية حيث تتضح الصلة العميقة بين ((الرمز)) و ((المرموز)) أو بين‌المضمون الظاهر و ((المضمون الكامن)) ، ولكـن لهم تأويلات أخرى لا تتضح فيها هذه الصلة ،ومن ذلك :

● — اطلاقهم قصص القرآن من التقييـدالزمانى والمكانى الى معان خارجة عن حـــدود الزمان والمكان :

((ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة)) بقـرةكل انسان نفسه والله أمرك بذبحها *

((وما تلك بيمينك ياموسى ؟ قال هي عصاى‌أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولي فيها مآرب اخرى ، قال ألقها يا موسي فالقاها فاذا هي حية‌تسعى ، قال : خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى . (طه : ١٧ — ٢١)

يقول ابو العباس المرسى : يقال للولى وماتلك بيمينك أيها الولّى ؟ قال هي دنياى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى — وغنمه أعضـــاؤه —ولى فيها مآرب اخرى ، فيقال له ألقها **فنـــاء** عنها .. فألقاها ، فيكشف له عن حقيقتها ، فاذاهي حية تسعى ، ثم يقال له خذها ولا تخـف

---

(٢٣) جولدتسيهر وترجمة الدكتور عبدالحليم‌النجار :مذاهب التفسير الاسلامى ص ٢٣٤ — الناشر مكتبة الخانجى .

*** يتبنى الشيخ دكتور عبد الحليم محمود رأى ابن‌عطاء الله عن تفسير أبى العباس المرسى للآية على هذا النحو فلا يرى فى ذلك احالة للظاهر عن ظاهره لان الصوفية قـداقروا المعنى الظاهرى للآية ، ص ٩٢ من كتابه : ابو العباس المرسي ، ومع ذلك فليس بين المعنيين مناسبة ، ولم‌اختصت‌البقرة دون سائر الحيوان بالاشارة الى النفس ، وما عسي أن تكون صفات النفس ، من أوصاف البقرة : تثير الارض ولا تسقى الارض مسامة لاشية فيها ، وهل قتل بنو اسرائيل شهواتهم اذ ذبحوا البقرة ؟ .**

فلا يضره أخذها لأنه أخذها باذن الله كما القاهاباذن الله ، فأخذها من الوجه الذى به القاها ، فأطاع الله فى أخذها كما أطاعه فى القائها . ❊❊

« قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال لهابراهيم»(الانبياء : ٦٠)

سمى ابراهيم فتى لأنه كسر الاصنام ،فمن كسر الاصنام فهو فتى « الخليل عليهالسلام وجد أصناما حسية فكسرها وانت لك أصنامعنوية فان كسرتها كنت فتىولك اصنام خمسة» النفس والهوى والشيطان والشهوة والدنيافان كسرتها فانت فتى . ×

فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى(طه : ١٢)

وجدت هذه الآية وجوها كثيرة متباينةللتأويلات الصوفية استقوها من تعبير : خلع النعلين «الوادى المقدس» منها قول السهروردى:التجرد من اغراض الاحوال هو من خلع نعلى النفس والقلب (٢٤) .

والنعلان عند الغزالى وكذلك عند ابىالعباس : اطراح الكونين اى تجرد موسى لله غير طالب حظا من الدارين : دنيا واخرى ، اما عندابى عربى فلكى يعقل ما يوحي اليه فيما حظى به من التجلى الالهى عليه ان يتخلى عن ثلاثة موانع« اذ لما كان النعلان من جلد حمار ميت فقد وجب أن يتخلى عن الظاهر وهو المراد من الجلدوعن البلادة المقصودة من الحمار وعن الجهلالذى هو الموت لان العلم انما يكون للكائن الحى(٢٥) .

ولم تخلص قصة أصحاب الفيل ـ مع انهاأقرب قصص القرآن الى بعثة النبى زمانا ومكانا ـ من هذا التأويل الرمزى **فابرهة** هو النفسالجشية المظلمة ـ التى قصدت الى تخريب كعبة القلب الذى هو بيت الله على الحقيقة :« ما وسعتنى سمائى ولا أرضى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » (حديث قدسى) فأراد انيصرف الحجاج القوى الروحانية الىقلب الطبيعة الجسمانية التى بناها وأراد تعظيمها (٢٦) .

❊❊ تفسير صوفى آخر لابن عربى : وما تلك بيمينكياموسي « اشارة الى نفسه اى الحق ، التى هى في يد عقله اذ العقل ياخذ به الانسان العطاء من الله ويضبط به نفسه ،قال هى عصاى اتوكا عليها ، اى أعتمد فى عالم الشهادة وكسب الكمال والسير الى الله والتخلق باخلاقه عليها اىلايمكن هذه الامور الا بها ، واهش بها على غنمى ، اى تضبط أوراق العلوم النافعة والحكم العملية من شجرةالروح بحركة الفكر بها على غنم القوى الحيوانية ، ولى فيها مآرب اخرى » من كسب المقامات وطلب الاحوالوالمواهبوالتجليات ... قال القها ياموسي ، اى خلها عن ضبط العقل ، فالقاها أى خلاها وشانها مرسلة بعد اختفائها منأنوار تجليات القهر الالهى .. ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ ـ جولدتسيهر مذاهب التفسير الاسلامى ، هكذا يستخلص كل صوفى المعنىالذى يمليه عليه حاله ومقامه لا ما لهمه به الآية من معان واشارات ، ومن ثم تنوعت التفسيرات وربما تباينت مادامالتصوف تجربة ذاتية .

(٢٤) السهروردى (شهاب الدين) : عوارف المعارفعلى هامش الاحياء للغزالى جـ ٢ ص ١٥١ .

(٢٥) جولدتسيهر : مذاهب التفسير الاسلامي ص٢٥٦وراجع تاويلات اخرى لقصص الانبياء ص ٢٤٩ ـ ٢٥٧ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .

● – التاويل بالرأى * – الزام النص القرآنى بافكار صوفية مسبقة :

(١) **التوكيل :** لايختلف الصوفية فى ذلك عما أخذ عن المتكلمين، تسلطت عليهم أفكار مسبقة فأولوا الآيات بما يوافق معتقدهم ، ولما كانت فكرة التوكيل من أهم مقامات الصوفية ، بل عليها يدور كثير من أقوالهم – لاسيما فى التصوف المتآخر حيث اتخذت معنى التجرد عن الاعمال والاسباب باسم اسقاط التدبير بل أصبحت قرين التوحيد ، وأصبح التدبير أو الاختيار مرادفا للشرك بالله ، ففى تفسير قوله تعالى : « دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون » (العنكبوت : ٦٥) لا يعنى الشرك أشراكهم مع الله آلهة أخرى وانما قولهم لولا استواء الريح لما نجينا ، ولما كانت فكرة التوكيل تحتل كل هذه الاهمية فانها كانت مناط تأويل آيات كثيرة .

« سبحان الله وتعالى عما يشركون »(القصص : ٦٨)

من ادعى الاختيار مع الله فهو مشرك مدع للربوبية بلسان حاله وان تبرأ من ذلك بما قاله .

« وأتوا البيوت من أبوابها » (البقرة ١٨٩)

باب التدبير من الله لك هو اسقاط التدبير منك لنفسك .

« ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة » (التوبة ١١١)

لاينبغى لعبد بعد المبايعة تدبير ولا منازعة لأن ما بعته وجب عليك تسليمه وعدم المنازعة فيه ، فالتدبير نقض لعقد البيعة .

« قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الأان تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » (الاعراف: ٢٠) .

اتى أبليس آدم من تفكيره فى التدبير لنفسه أن يكون الى جوار الحبيب .

« وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون »(الذاريات : ٥٦) .

العبودية هى ترك الاختيار وعدم منازعة الأقدار .

« ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم » (محمد : ٩) ومع ان استعمال السورة يشير بصراحة الى الذين كفروا فقد ذهب ابن عطاء الله الى ان خصلة واحدة تحبط الاعمال وهى سخط العبد على قضاء الله .

« اتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة » (البقرة : ٦١) .

---

* التفسير بالرأى يقابل التفسير بالمأثور وهو التفسير المأثور عن صحابة الرسول ، اما التفسير بالرأى فهو المنسوب الى الفرق الكلامية اذ يؤول المتكلم الآية وفقا لمعتقده المذهبى وغالبا ما يكون تأويله متعسفا .

اتستبدلون مرادكم لأنفسكم بمراد اللهاكم اهبطوا مصر فان ما اشـتهيتموه لايكـون الا فى الامصار ، اهبطوا من سماء التفويض وحســن التدبير منا لكم الى أرض التدبير والاختيار منكم لانفسكم موصوفين بالذلة والمسكنة لاختياركم مع الله وتدبيركم لانفسكم مع تدبير الله (٢٧) .

وهكذا جعــل **ابن عطاء الله السكندري** (ت ٧٠٩ هـ) من اسقاط التدبير معنى مرادفا للتوحيد وكان تأثيره فى ذلك خطيرا للغاية منــذ القرن الثامن الى اليوم اذ التزمت الطرق الصوفية لا سيما الشاذلية (٢٨) بأفكاره ، ومازالت هــذه الطرق تنوء تحت كاهل التواكل وترك الاســباب باسم اسقاط التدبير ، ومن ثم اقترنت حركات التجديد بحملات على التصــوف كما سـبقت الاشارة فى مستهل هذه المقالة .

(٢) **الفنــاء :** حمل الصوفية معانى هــذه الآيات على فكرة الفناء فى الله : «ثم اليه ترجعون» (البقرة ٢٨) « انا لله وانا اليه راجعون » (البقرة ١٥٦) ، « واليه ترجعون » (يونس : ٥٦) (هود : ٣٤) « واليه تقلبون » (العنكبوت : ٢١) « وان الى ربك المنتهى » (النجم : ٢١) .

(٣) **وحدة الوجود :** حمل ابن عربى معانى آيات كثيرة لتؤيد مذهبه فى وحدة الوجود واستواء جميع الاديان منها دعاء نوح : « رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا » (نوح : ٢٦) ليس ذلك دعاء عليهم بالهلاك وانما دعوة من نوح لقومه ان يحررهم الله من قيود الوثنية التى تحصر الحق

---

(٢٧) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير في اسقاط التدبير ص ٤٣ طبعة دار التراث العربى للطباعة والنشر وتحقيق موسي محمد على و ص ٨٣ ــ والكتاب كله يدور حول هذا المعنى : ان التدبير والاختيار من أشد الذنوب والأوزار .

(٢٨) الشاذلية اكثر الطرق الصوفية عددا واشدها اثرا ، وابن عطاء الله تلميذ ابى العباس المرسي تلميذ ابى الحسن الشاذلى مؤسس الطريقة ، ولا يعرف لمعظم مؤسسي الطرق مؤلفات فيما عدا احزاب وادعية وأوراد فيما عــدا ابن عطاء الله الذى يعكف مريدو الشاذلية على قــراءة كتبه ، واسلوبه جد خطير لان فيه بلاغة فى التعبير ولكنهــا بلاغة تشيع في المريدين نوعا من التخدير وتشــل بمــا فى عباراته من ايقاع سجعي ملكة النقد العقلى ، ولا تــدور كتاباته غالبا الا حول هذا المعنى ، التجرد عن الاسباب واسقاط التدبير ، غافلا متجاهلا ان التوكل هو قول الرسول: اعقلها وتوكل حين ساله سائل عن ناقته ادعها واتوكل ، فجعل عليه السلام الاخذ بالاسباب أو عقال الناقة مصــاحبا للتوكيل بل سابقا عليه ، وآيات أخرى تفيد التدبير والاخذ بالاسباب : واعدوا لهم ما استطعتم من قوة « وليأخذوا أسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من وراءكم . وليأخذوا حذرهم » فالله سبحانه قد امر بالحذر ، والانبياء وكلهــم قدوة التمسوا الاسباب وحزنوا فى مواطن الحزن ، ويعقوب يطلب من بنيه أن لايدخلوا مصر من باب واحد وحقيقــة انه قال وما اغنى عنكم من الله من شيء ان الحكم الا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون ، ولكن حقيقة نفــاذ القضاء الالهى وضرورة التوكل لم يمنعا يعقوب ان ينصــح بنيه ان يدخلوا مصر من أبواب متفرقة ، بل أن التماس الاسباب سابق مرة أخرى على التوكيل على الله ، ويعقوب ايضا هو الذى ابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم فهل عارض بحزنه قضاء الله ، وحينما أمر الله موسى ان يذهب الى فرعون انه طغى ، التمس موسى الاسباب فطلب من الله ان يشد عضده باخيه لانه افصح منه لسانا ثم عبرا بعد ذلك عن خوفهما : قالا ربنا انا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى، وهكذا لا نجد مفهوما للتوكل عند احد من الانبياء ، وهــم قدوة ــ يفيد اسقاط التدبير أو استبعاد الاسباب ، انه مفهوم غريب عن روح الاسلام : دين العمل والجهاد . وعلى عاتق روح كتاب « التنوير فى اسقاط التدبير » يقع وزر ما شاع بين مريدى الطرق الصوفية من خضوع وخنوع وتعطل عن الكسب ودروشة وتبطل ... والحق احق أن يتبع ، ولا قداسة فى قول احد الا رسول الله فيما بلغ عن ربه .

فى مجال واحد مادى محدود فدعا عليهم بالفنــاءالصوفى لا بالهلاك والدمار . «ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله » (البقرة ١١٥) للدلالةعلى وحدة الاديان فليس على الانسان أن يتقيد بعقد معين ويكفر بما سواه :

عنـد الخلائق فى الاله عقـائد وانا اعتقدت جميـع ما عقدوه

• • •

● تفسيرات متاثرة باصول أجنبية :

حاول **جولد تسيهر** أن يردالتفسير الرمزىالصوفى للقرآن الى التـأثر بما قام به كل مـن **فيلون واوريجين** بالنسبة للكتاب المقدس وقصص العهد القديم على الخصوص ، ولا نوافقه علىذلك ربما كانت الدواعى متماثلة ، فلكى يتجاوز كلما هو مقدس تقييدات الزمان والمكان وتحديدات المعنى الظاهر ملتمسا آفاقا ارحب وبعدا أعمـقلابد ان يصبح النص المقدس رمزا ، أما دعـوى التأثير والتأثر فهى دعوى بلا دليل .

ومع ذلك فهناك تأويلات لايمكن انكار اثرالافكار السابقة ذات الاصول الاجنبية فيها :

(١) **الاثر الافلاطونى :** تلقى كثـير مـنالمتصوفة على رأسهم الغزالى وابن عربى حـصر افلاطون الرباعى للفضـائل الاصليـة (العـفةوالشجاعة والحكمة والعـدالة) والتى ارتبطت بقوى النفس الثلاث (الشهوانية ، والغضبيةوالعاقلة) تلقوا هذه الفكرة بترحاب كبـير (٢٩) فشاعت هذه الفكرة فى كتب الاخلاق الاسلامية ــدون اشارة الى افلاطون ــ كما لو كانت جـزءا من العقيدة الاسلامية * . وقد حملها ابن عربىعلى خصال المؤمنين المتقين فى الآية ١٧٧ منسورة البقرة : « ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخـروالملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبـه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السـبيلوالسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة » انها العفة كمال القوة الشهوانية ... والموفـونبعهدهم اذا عاهدوا .. انها العـدالة عن توازن القوى الثلاث وسيادة الحكمة كمال القوة الناطقة« والصابرين » فى السراء والضراء وحين البأس وهى الشجاعة التى هى كمال القوة الغضبية .

ولعبت أسرار الاعداد والحروف دورها فىبعض التفسيرات الصوفية ، ويشير ابن خلدون الى تأثر الصوفية المتفلسفين بطائفة الاسماعيليةوان كلا منها اشرب مذهب الآخر ، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم . وذلك بصدد دولة الباطنمن أقطاب وابدال ونقباء (٣٠) ، ولكن يبدو أن بعض متفلسفة الصوفية من أمثال **صدر الدينالقونوى** قد تأثروا بالاسماعيلية واخوان الصـفا بصدد أسرار الحروف والاعداد وهي فكـــرةفيثاغورية .

---

(٢٩) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ٢٥٦

* راجع احياء علوم الدين جـ ص .

(٣٠) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٣٢ طبعة المطبعـةالبهية (٣) صدر الدين القونوى : اعجاز البيان فى تاويل ام القرآن ــ تحقيق عبد القادر عطا ص ١١٥ ــ ١٢٧ نشردار الكتب الحديثة .

فالالف هو مظهر صورة العماد الذى هو النفس الرحمانى الوحدانى الذى به وفيه بدت وتعينت صور سائر الموجودات التى هى الحروف والكلمات الالهية . فلا يظهر لشىء من الحروف عين الا بالالف الذى هو مظهر الواحد والباء أول مراتب التعدد والظهور الكونى (٣١) .

ولم يكن الاهتمام بأسرار الحروف مقصورا على الصوفية المتفلسفين وانما نجد صوفيا يعد سنيا معتدلا وهو القشيرى يشير الى أسرار الله فى الحروف : فالباء فى بسم الله حرف التضمين، اى بالله ظهرت الحادثات وبه وجدت المخلوقات، ثم يشير الى أن بعض الأولياء يتذكرون من الباء بره بأوليائه ، ومن السين سره مع اصفيائه ، ومن الميم مَنّه على أهل ولايته فيعلمون انهم ببره عرفوا سره وبمنه عليهم حفظوا أمره ، وبه سبحانه وتعالى عرفوا قدره .

وتستثير الحروف المفتتح بها بعض السور وجدان الصوفية ، وهم اذ يشيرون الى انها من اسرار الله يقدمون تفسيرات لها فذلك فى رايهم ما اختص الله به خاصة أولياءه باطلاعهم عليها ، بل هي منة من الله على ولي أصبح قطبا ، واذا كانت أول سورة مفتتحة بهذه الحروف هى البقرة « الم » فالالف اشارة الى الله لدى القشيرى و « اللام » الى جبريل و « الميم » الى محمد ، اى أن ذلك الكتاب نزل من الله على لسان جبريل الى محمد صلى الله عليه وسلم ، ويقدم الصوفى عادة تفسيرات متعددة ، لأسرار هذه الحروف ، فالفتوحات الربانية لفهم مستغلق الاسرار الالهية غير محصورة ، ولا تتصل الالف بسائر الحروف بينما الحرفان الآخران متصلان « الم » تنبيه للعبد الى احتياج الخلق بجملتهم اليه واستغنائه عن الجميع (٣٢) .

ويسرف متفلسفة الصوفية المتأثرون بالفيثاغورية والافلاطونية المحدثة فى الغوص فى اسرار الحروف والاعداد ، وهم فى ذلك بلا شك قد أشربوا مذهب الاسماعيلية واخوان الصفا ، ولما كان حرف الميم يشير الى محمد فضلا عن انه تكرر كثيرا فى حروف مستهل السور ، فلابد انه ينفرد بسر معين ، والميم فى الصورة الظاهرية ميمان (م : م) لكل ميم أربعون والياء المتوسطة عشرة فصارت الجملة تسعين ، والتسعون هى التسعة بعينها فى مراتب العشرات وبذلك يصبح من اسرار الميم اشارته الى مجموع أسماء الله الحسنى (٣٣) .

(٢) **الأثر الافلوطيني** : اما تفسير الميم لدى ابن عربى * فاشارة الى الوجود كله ، الالف هى الذات الالهية بدء الوجود ، اللام هو العقل الفعال جبريل أو وسط الوجود الذى يفيض من المبدأ ، م محمد آخر كمال الموجودات، وبذلك تتم دائرة الوجود . كذلك يشير الى لفظ الجلالة « الله » على انه الذات الالهية من حيث هي على الاطلاق لا باعتبار اتصافها بصفات ، وقد ظهرت الموجودات من باء باسم الله لانها الحرف الذى يلى الالف الموصوفة بأنها ذات الله ، وهي تشير الى العقل الاول الذى هو اول ما خلق الله .

---

(٣١) القشيرى : تحقيق الدكتور ابراهيم بسيونى :لطائف الاشارات المجلد الاول ص ٥٦ من سلسلة (تراثنا) .

(٣٢) القشير : لطأئف الاشارات مجلد ١ ص ٦٥ .

(٣٣) صدر الدين القونوى : اعجاز البيان فى تاويل ام القرآن ص ٢٥١ .

* الارجح أن هذا التفسير انما هو للقاشانى وليس لابن عربى .

ويشير ابن عربى كذلك الى أن المعنى المقدس المراد من العرش الالهى الى جانب المعنى الظاهر : انه العقل الاول الذى صدر بطريق الفيض عن الحقيقة الاولى وقد ارتسمت عليه صور الموجودات على نحو كلى ، واستواء الله على العرش الى جانب معنى استعلائه سبحانه عليه يفيد التأثير فى ايجاد الاشياء باثبات صورها على العرش أو العقل (٢٤) .

• • •

أقام الصوفية اشاراتهم أو تفسيرهم الرمزى على قاعدتين :

الأولى :

ان وراء الالفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطنى ، وتستكن أسرار القرآن التى يعرف الله بمكنوناتها القدسية أولياءه على قدر منازلهم ومقاماتهم ، وانه لا ينبغى أن يكون المعنى الظاهر غاية مراد الله من كلامه ومن ثم فان اشاراتهم استكمال للتفسير بالمأثور من أجل الوصول الى لبابه .

الثانية :

انها لا تحل محل التفسير المأثور ولاتتعارض معه فهى ليست احالة للظاهر عن ظاهره ، ذلك ما أكدوه دائما ليفترقوا عن الباطنية .

ولكن هاتين القاعدتين لا تكفيان لتظل الاشارات متسقة مع التفسير بالمأثور ، وانما كان لابد أن تتوافر شروط أخرى لم تكن مرعية فى كثير من تفسيرات الصوفية .

١ ــ انه لابد أن يكون بين المعنى الظاهر والمحتوى الاشارى صلة ومناسبة ، أما أن يكون النص منطلقا لشطحات لا يستبين القارىء صلتها بالنص أو علاقتها به فذلك خروج عن حدود الشرع وتجاوز عن مقتضيات الرمز من حيث صلته بالرموز ، ان علم الله اللا محدود لم يحط به أحد من خلقه ، حتى ينسب الى علي عليه السلام انه لو تكلم فى الفاتحة لحمل منها سبعين بعيرا * ليجعل بعض الصوفية هذا القول مبررا للانطلاق فى التفسير بلا حدود ولا قيود ، انه اذا كان مغزى الرمز التخلص من التقييد الظاهرى والتحديد الزمانى المكانى ، فان هذه الحرية فى الانطلاق لا تعنى التحليق بعيدا حتى تنقطع الصلة بالنص.

٢ ــ انه كي تكون الاشارات اشراقات الهية والهامات ربانية فانه لا يصح أن تنطلق من تصورات فلسفية مسبقة كالفناء والحلول ووحدة الوجود ، وكيف تكون انوار قدسية ثم نجد معينها

---

(٢٤) جولدتسيهر : مذاهب التفسير الاسلامي ص ٢٦٣ .

* يقول جولدتسيهر : وعلى تقدم الزمان ازداد مقدارما يتحمله النص المقدس من علوم الى ما لا نهاية ، يقول احد متاخرى الصوفيمة : لكل آية ستون الف ومـا بقى من فهمها اكثر ، ويقول آخر : القرآن يحوى سبعة وسبعين الف علم ومائتى علم اذ كل كلمة علم ص ٢٧٩ .

ومنهلها من الفيثاغورية أو الافلاطونية أو الافلوطينية أمن الله يَلتقّنون أم من الفلسفة اليونانية يتلقون؟ أم التبس عليهم الامران ، وشطحات الصوفية تسمح بكثير من الالتباس والتخبط ؟

ان نقطة البدء فى كثير مما انطلق اليــه الصوفية سليمة ومقنعة ولكن العبرة فى الافكار والاقوال بمدلولاتها ، كما أن العبرة فى الاعمال بخواتيمها ، فقد أرادوا أن يستكملوا نقص علماء الرسوم ولكنهم ذهبوا الى حد لا تجيزه الشرائع ولا تستسيغه الافهام .

• • •

ثانيا : **فى أن التصوف رد فعــل لتصــور المتكلمين للعقيدة**

كانت مآخذ الصوفية على الفقهاء منهجيــة من حيث أن الفقيه لا ينفذ الى القلوب وخطراتها وبواعثها ، ولا يشير الى علم المعاملة الذى هــو علم فقه الباطن ، ومع ذلك نظر الفقيه مرتبط بالعبادات والمعاملات التى بها صلاح طريق الآخرة ، ومن ثم أمكن التوفيق بينهما بالرغم من اختلاف المنهج أو المنهل ، أما عن نظرة الصوفية الى علم الكلام فالامر جد مختلف ، انه اختلاف جوهرى فى المنهج والمذهب ، ومن ثم تعتمد الجمع بينهما ويمكن أن يعد التصوف رد فعل لعلم الكلام من ابعاد ثلاثة :

(أ) البعد الاول ويتعلق بمسلك المتكلمين فى الجَدَل .

(ب) البعد الثانى فى طبيعة علم الجدل أو الاحرى علم الكلام الذى قوامه الجدل .

(جـ) البعد الثالث فى نظرة الصوفية الى العقل .

(أ) أما عن مسلك المتكلمين فى الجدل فان أحدهم يقبل على مُناظرة قرينه ويمنعه الاعجــاب بنفسه وحب الغلبة من النظر الى رأى قرينه ، فيحول هذا الاعجاب بينه وبين الاهتداء الى الحق واذا انهمك المتكلم للمناظرة والمدافعة لم يشــتغل بتعهد القلب وصلاحه ، ولقد حرص المتكلمون على تحقيق آراء خصومهم وبيان تهافت أقوالهم وذلك من الأمور التى تستثير العناد ، وينفــر منه الطبع اذ جعلوا صنعة الكلام هواية أو غواية ، لقد أوقعوا بينهم العداوة والبغضاء اذ كفــروا بعضهم بعضا وظنت كل فرقة منهم انها وحدها الناجية ، فضيقوا رحمة الله وجعل كل صاحب رأى الجنة موقوفة عليه وعلى أصحابه ، ولقــد ذم الرسول الخلاف ونهى عن أموره « ما ضــل قوم بعد هدى كانوا عليه الا أوتوا الجدل » ، بل لقد شابه المتكلمين فى مرائهم فعل المشركين اذ يقول تعالى : « ما ضربوه لك الا جدلا » ، لقد ثار الشر منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام ، ولم يسلك الرسول والصحابة مســلك المتــكلمين فى تفسيماتهم وتدقيقاتهم بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل مثار الفتن ومنبع التشويش .

ب ــ وان امكن أن يعــزل ما يؤخــذ على الفقهاء عن علم الفقه ، وان التزم كثير من الصوفية بالشريعة الى جانب الطريقة اذ الباطن لا يغني عن الظاهر ، فليس الامر كذلــك بالنسبة لموقــف الصوفية من علم الكلام اذ رفضوه مذهبا كمــا انكروه منهجا ، ذلك انه لا يحصل على المكاشفة

من الجدل والكلام بل انه حجاب يحول دون تلقي القلب للاشارات الالهية والمكاشفات الربانية اذ لا يقين يلزم عن ادلة الكلام ، كيف وقد اضطربت أراؤهم فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ ، وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين شبهه ، فلم يتفقوا فى الحكم على شىء اذ الحق بالنسبة الى كل مُناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن به ، وانما يلزم اليقين عن التصديق كما يلزم الايمان عن التقديس وما الجدل بمؤد الى ذلك على التحقيق ، وكيف يلزم ايمان بالله واطمئنان القلب عن القول ان العالم حادث لحدوث الاعراض وان ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وأن كل حادث لا بد له من محدث ، وكيف يهتدى الى نور الايمان من يخوض فيما خاض فيه المتكلمون من أن الله عالم بعلم قادر ، بقدرة هي ذاته او هي ذاته أولا هي هو ولا هي غيره .

ان كثيرا مما اشتمل عليه علم الكلام مجادلات مذمومة وبدع مستحدثة ومشاغبات ملتوية تزدريها الطباع وتمجها الاسماع ، ولقد قبض رسول الله عن آلاف من الصحابة كلهم علماء ولم يكن فيهم من يحسن صناعة الكلام (٣٥) ، لقد حرفوا الكلم عن مواضعه باهوائهم ، وأساءوا التأويل فضلوا ، وتأولوا التنزيه على غير وجهه (٣٦) .

على ان هذه الانتقادات على قسوتها يجب ان لا تصرفنا عن حقيقة الامر ، وهي تعذر التقاء التصوف بالكلام ، ذلك ان موضوع الكلام اقامه الدليل العقلي على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والملحدين ، ومن ثم فغاية القول فى علم الكلام من منظار صوفي ما قاله الغزالي فى المنقذ من الضلال صادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي ، اذ لم يقم التصوف فى حقيقة الامر لدفاع عقلي عن العقيدة ، فلم يكن الصوفية أهل نظر وفكر وانما اهل سلوك وطريق ، ومن ثم لا تسمح طبيعة التصوف بجدل المتكلمين ، اذ اسرف المتكلمون على انفسهم فى الجدل والمدافعة الى حد ان كَفَّروا خصومهم من الموحدين واحالوا المسلمين فرقا فقد جاء التصوف ليقدم للناس شيئا اجدى لهم من الجدل والمشاغبات مما يمكن ان يكون فيه صلاح لهم فى دينهم وآخرتهم ، فنبّه الصوفية الى وساوس النفوس ووجوب الخلاص منها والى مشاهدات القلوب ولزوم معاينتها .

حـ ـ ويتعدى خلاف الصوفية مع المتكلمين المسلك والمذهب الى الجوهر ، اعني بذلك موقف الصوفية من العقل قوام كل من علم الكلام والفلسفة ، اذ لا يؤدى العقل فى عرف القوم الى معرفة الله ، وانما يتم الوصول الى الله بمعرفة تنال بالاهتمام كما تتم نبوة النبي بالوحي ، معرفة تنبع من القلب ولا تعبر عن حكم العقل ، ووسيلتها اضعاف شهوات الحس وملكات العقل معا ، اذ يتبع المجاهدة والخلوة والذكر ـ كما يقول ابن خلدون ـ الاطلاع على عوالم من أمر الله ، واذا رجعت الروح عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت احوال الحس وقويت احوال الروح ، وما تزال هذه فى نمو حتى تتكشف لها الانوار الربانية والعلوم اللدنية فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، يقول ذو النون المصري : من آنسه الله بقربه اعطاه العلم من غير طلب .

---

(٣٥) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ١ ص ٢٦ .

(٣٦) الترندى : كتاب الآلياس .

وموقف الصوفية من العقل يتجاوز دعوى الغزالي عنه ابان ازمته الروحية ، فلا يتعلق الامر بالنسبة للحواس مجرد الخداع حين نرى بالبصر اكمل الحواس الكوكب صغيرا ومعلوم انه أكبر من الارض ، كما لا يقف الامر بالنسبة للعقل الى مجرد افتراض وجود حاكم آخر وراء العقل يكذب احكامه كما كذب هو احكام الحس ، يقول جلال الدين الرومي فى المثنوي : ان الحواس الظاهرة تستمد غذاءها وقوتها من الابدان والاشباح ، أما الحواس الباطنة فانها تستمد غذاءها وقوتها من النفوس والارواح ، وان قوت الاول الظلام الذى فطرت عليه الاجسام ، وقوت الثانية النور الذى فطرت عليه الارواح والقلوب ، ان من اعتمد على الحواس الظاهرة حجبت عنه كثير من الحقائق . اما العقل الذي قيد نفسه بالاستدلال فهو جزئي محدود غرته الاوهام والشكوك ووطنه عالم الظلمات ... مثل من اعتاد التفلسف والاستدلال بالمقدمات والبراهين كمثل من استعاض برجله رجلا خشبية لا روح فيها ولا حياة ، كذلك الفلاسفة يستدلون بكلام ميت لا روح فيه ولا حياة لانه صادر عن قلب ميت * ، وكيف يؤثر ريشمر كلام ميت صدر عن ميت ؟!

ان وراء العقل الجزئي المحدود عقل ايماني لا يرزقه الا المؤمن ، العقل الجسماني قد سود بالمداد الاوراق اما العقل الايماني فقد نور الآفاق ، لا يتحدث الفيلسوف الا عن المعقولات ، ولا يتجاوز الابواب الى عالم الملكوت الفسيح .

لزم عن بخس اهل العقل وانكار العلم الكسبي كوسيلة توصل الى معرفة الله آفتان من اخطر آفات التصوف واشدها نكرا .

١ ـ طرح التعليم وتفشي الغيبيات :

من حق الصوفية أن يأخذوا على الفلاسفة والمتكلمين استنادهم الى العقل الجدلي الذى لا يقطع دابر الشك فى معرفة الله ، فالعقل البشرى قاصر عن الاحاطة بموضوعات عالم الغيب ، فتلك مجالها الذوق او النور الالهي الذى يقذفه الله فى القلب فتنكشف المعارف انكشافا لا يبقى معه ريب ، ومن لم يرزق الذوق لا يدرك اليقين فى معرفة الله والوصول اليه ، ولكن كثيرا من الصوفية قد توهموا امكان الاستغناء عن العلم الكسبي بما فى ذلك علوم الدين ، يقول الغزالي : أن ميل أهل التصوف الى العلوم الالهامية دون التعليمية فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم ... بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة . وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى .. حتى تتلألأ على القلب حقائق الامور الالهية (٣٧) ثم يشير الغزالي الى أن ذلك لا يكون بتعلم ولا دراسة ولا كتاب ، بل هذا النور الالهى لا يصح معه قراءة قرآن ولا تأمل فى تفسير ولا كتب حديث بل ان لا يخطر بباله شىء سوى الله (٣٨) : وهكذا اصبح العلم التعليمي فى وهم الصوفية حجابا

* من مآخذ الصوفية على الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والعلماء أنهم يتلقون علومهم ميتا عن ميت اما هم اى الصوفية فيدعون أن علومهم الهام من الحى الذى لا يموت ، يقول البسطامى مخاطبا العلماء اخذتم علمكم ميتا عن ميت ، واخذنا علمنا عن الحي الذى لايموت ، يقول امثالنا : حدثنى قلبى عن ربي وانتم تقولون : حدثنى فلان ، وأين هو ؟ قالوا : مات ، عن فلان ، وأين هو : قالوا : مات .

(٣٧) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٦ .

(٣٨) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٦ .

يحول دون العلم اللدني حتى لو كان ما يتعلم قرآن أو تفسير أو حديث ، وقد ذهب بهم الوهم الى حد أن تصوروا ان لا فرق بين الاولياء وبين الانبياء في ذلك الا في الدرجة ، اذ كان الرسول أمياً فأتاه الله العلم من غير تعلم ، يقول جلال الدين الرومي: حرر لوح القلب عن نفوس العلوم حتى تتحرر لك الحكمة الايمانية مورد الانبياء الذين جرت على ألسنتهم الحكمة من غير معلم ولا كتاب ، وقد سموا هذا العلم بالعلم اللدنى الذى ينكر الى جانبه أى علم آخر ، يقول ابو يزيد البسطامي : ليس العالم الذي يحفظ من كتاب فاذا نسى ما حفظه صارا جاهلا ، انما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أى وقت شاء بلا حفظ ولا درس ، وهذا هو العالم الرباني ، واليه الاشارة بقوله تعالى : « وعلمناه من لدنا علما » (٣٩) .

واذ نبذ الصوفية العقل – الا قليلا منهم – واذ انكروا العلم الكسبي لا باعتباره غير مؤد الى معرفة الله فحسب بل باعتباره حائلا يحول دون الوصول الى الله ، اذ أن الاشراقات الالهية لا ترد الا على قلب فارغ من كل هم ومن كل علم – هذا ما ارتآه المتصوفة الجاهلون خصوصا فى عصور تدهور حضارة الاسلام ، وتجراوا فشبهوا مقام الولي بمقام النبي ثم تشدقوا بأمية الرسول عليه السلام ، أقول اذ نبذوا العقل وانكروا العلم – واذلا تعرف الحياة الفراغ ، فقد شغلت الغيبيات والخرافات ما كان يمكن ان يشغله العلم متحصنا بالعقل ، واذ الاعتقاد بسلطان مطلق للانبياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء الى الله فحسب بل أضفيت عليهم القدرة الخارقة ما جعل منهم كأنهم متصرفون فى هذا الكون نيابة عن الله – بعد ان اطلعوا على اسمه الاعظم – كأن الله قد وكل اليهم تصريف كل فعل من قضاء حوائج وشفاء امراض ودفع مظالم فضلا عن اجابة الدعاء ، وتخطى الامر النفع الى الضر ، اذ اعتقد المريدون قدرة شيوخهم على الحاق الضرر فيمن لا يعتقد ولايتهم لا من الامراء وعامة الناس فحسب بل من العلماء والفقهاء* ، بل بلغت العقول من الشلل حد الاعتقاد فى مقدرة الاولياء على نقض نواميس الكون الثابتة ، واقترن ذلك كله بتحلل اخلاقي بلغ بادعياء التصوف حد ارتكاب الفواحش (٤٠) اما لانهم قد رفعت عنهم التكاليف واما خوف المريدين أن يلحقهم العذاب الالهي ان اعتبروا من المعترضين .

ولا شك أنه قد مكن لذلك كله الاعتقاد فى الكرامات ، وفى رأيي أن البحث فى الكرامات لا يكون استقطابا بين انكار أو اعتقاد ، وانما ينبغي النظر اليها من ابعاد ثلاثة :

أ – أصل الكرامة وصلتها بالتصوف .

ب – رأى كبار الصوفية فى الكرامة ، ثم ما آلت اليه فى العهود المتاخرة .

---

(٣٩) المرجع السابق ص ٢١ .

* مثل اسطورة ما حدث للعالم ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) من السيد البدوى اذ اعترض على عدم حضور السيد البدوى صلاة الجماعة فرد السيد البدوى : اسكت والا اطير دقيقك ، ثم دفعه السيد البدوى دفعة رقيقة فما لبث الا وأن شعر ابن دقيق العيد وقد رفع فى الهواء والقى به فى جزيرة مجهولة ، فتاب وندم ان اعترض على الاولياء حتى صفح السيد البدوى عنه (د . سعيد عبد الفتاح عاشور : السيد البدوى ص ١٢٧ – ١٣٠) .

(٤٠) راجع فى ذلك د . توفيق الطويل : التصوف الاسلامى ابان العصر العثمانى ، ومصدره الاساسي الطبقات الكبرى للشعرانى .

ج ـ التحليل العلمي والسيكولوجي على الخصوص ـ للكرامة .

أ ـ المدخل الصوفي الى الكرامة آية قرآنية وحديث قدسي ، اما الآية فهي ـ « وما تشاءون الا ان يشاء الله » ويفسرها الصوفية أن الله قد جعل قلوب اوليائه متعلقة بمشيئته فاذا شاء شيئا شاءوه ، فمشيئة الولي لاحقه ومترتبة على مشيئة الله ، وفى ضوء ذلك يفسرون دعوة يوسف : « رب السجن احب اليّ مما يدعونني اليه » فالله قدقدر بحكمته على يوسف السجن فجرى حكم القدر على لسان يوسف والا فكيف يدعو انسان على نفسه بالسجن ، ثم الحديث القدسي : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب ، وما زال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وعينه التي يبصر بها ويده التي يبطش بها ... « فلما كان الصوفي الواصل فاقد الارادة ـ كريشة فى فلاة ـ تجري عليه احكام القدر فان ما يجرى على لسانه من دعاء ليس الا حكم القضاء . فليس الدعاء علة الاجابة ، وانما لاحق على حكم القضاء .

ب ـ فى ضوء ذلك يفهم رأى كبار الصوفية فى الكرامة اذ اشترطوا لها شروطا ثلاثة :

١ ـ يجب على الولي سترها واخفاؤها لانها جانب من السر الذى يجب عدم البوح به ومن باح به استحل دمه :

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم ... وكذا دماء البائحين تباح

٢ ـ انه لا يصح للولي ان يدعيها او ان يلحظها او ان يسكن اليها لان ذلك يخرجه من ارادة الله الى ارادته ويخرج الكرامة عن ان تكون فعلا خالصا لله .

٣ ـ لا يقدح عدم وجود الكرامة فى كون الولي وليا ، بل قد يكون من لم تظهر له كرامات افضل ، لان الافضلية هي بزيادة اليقين لا بظهور الكرامات (٤١) .

لم يرع المتصوفة المتأخرون وادعياء التصوف هذه الشروط ، ولم يفهم المريدون حقيقة الكرامة ، الامر الذي ادى الى ان تصبح الكرامات مدخلا للغيبيات والخرافات . وان يتحمل التصوف وزر ما ران على الفكر الاسلامي من تأخر وجهالة .

ج ـ والكرامة بعد ذلك ليست عسيرة على التحليل السيكولوجى حتى يبدو اللا معقول مستساغا مقبولا ، فحين تفشى الظلم وانقطع أمل الناس فى الاصلاح من حكام الظاهر منذ اواخر عصر المماليك ساد الاعتقاد بين مريدى التصوف بحكومة الباطن اذ يحكم الكون ويتحكم فى البلد أولياء من أقطاب وابدال ونقباء . * فعوض لهم الخيال آلام الواقع ومكنه فى نفوسهم ، وغالبا ما يكون حكام الباطن من الفقراء من أصحاب الحرف .

---

(٤١) القشيرى : الرسالة ص ١٥٩ وانظر الهامش من شرح زكريا الانصارى .

* على راسهم الغوث ـ لاحظ دلالة هذا اللفظ .

والحسن بن على سبط النبى بعد أن تنازل لمعاوية عن حكومة الظاهر - وما ترتب على ذلك من صدمة الاتقياء ومحبى أهل البيت - هو فى رأى السيوطى اول الاقطاب، وقد تبادل الصوفية والشيعة هذا الاعتقاد بالصوفية باطنيا والشيعة سياسيا ، والفريقان ثائران على الظاهر ساخطان عليه .

وحينما وصل السيد بدوى مصر وقد أصابته مشقة السفر بالمرض اذ اصيب بالرمد لا يصدق جهلة المريدين انه يمكن أن يسرى على الاولياء نواميس الطبيعة البشرية ، فعوضوه عن ذلك ان أصبح من أهل الخطوة الذى قطع فى مسيرته الى مصر المسافة من الموصل الى البصرة فى خطوات معدودات ! !

هكذا يعيش الناس حين يصدمهم الواقع بآلامه ، وحين لا يرون فى العلم الا عقبة تحول دون معرفة الله ، وحين يلفون عقولهم لانها لا تسمح بنور الله بالاشراق على القلوب ... يجسدون الوهم ويجسدون الخيال وقد التبس عليهم الامرين الهام الرحمن ووسواس الشيطان ، استحوذ عليهم الشيطان ثم هم يحسبون انهم يحسنون صنعا .

● ● ●

٢ - الشطحات :

عرف الجرجانى الشطح بأنها كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب ، أو هو وجد عنيف تشعر به النفس حينما تكون فى حضرة الالوهية فلا تستطيع الكتمان ، فان اشتد بالصوفى الوجد وكان فى حال سكر وفقد الوعى أو الشعور فانه يسمع فى نفسه هاتفا فينطق عما طاف به وكأن الحق سبحانه هو الذى ينطق بلسانه ، وقد اختلف الصوفية انفسهم فى الحكم على الشطحات فبينما دافع **الجنيد بن محمد** شيخ الطائفة (ت ٢٩٨ هـ) **عن البسطامى** (ت ٢٦١) وشطحاته سبحانى سبحانى أنا ربكم الاعلى حين جاءه من ينكر عليه ذلك اذ رد قائلا : ان الرجل مستهلك فى شهود الجلال فنطق بما استهلكه لذهوله فى الحق عن رؤيته اياه ، فلم يشهد الا الحق تعالى، فنعته فنطق به ... الم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه قال : ليلى ، فنطق باسمه، بينما أوّل جماعة من الصوفية عبارات مستبشعة مستنكرة كما أول ابو العباس المرسى (ت٦٨٥هـ) قول الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) على دين الصليب يكون موتى ، انه يموت على دين نفسه فانه هو الصليب وكأنه قال انا أموت على دين الاسلام غير أنه يموت مصلوبا، نجد جماعة آخرين ينكرونها* يقول عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١ هـ) اذا كانت فى حال الصحو فهى من الشيطان ، وان كانت فى الغيبة فلا يقام لها حكم وان كان الرأى

*** انكر الغزالى الشطح ولكنه اعتذر عن أقوال البسطامى ، اما انكاره فالشطح عنده دعاوى عريضة فى العشق مع الله حتى ينتهى ببعض الصوفية الى دعوى الاتحاد ... وقد وجد فيه الادعياء بطالة من الاعمال ، وتلقف الاغبياء كلمات مخبطة مزخرفة فان انكر عليهم ذلك قالوا الانكار مصدره العلم والعلم حجاب ، ويرى الغزالى عظم ضرر الشطحات على العوام الى حد انه يستبيح دم صاحبها اذ لا فائدة من كلام يشوش القلوب ويحير الاذهان ، يقول الرسول : (ما حدث أحدكم قوما بحديث لا يفقهونه الا كان فتنة عليهم) الاحياء ج ١ ص ٣٢ .**

السائد هو الاعتذار عما يصدر عن الصوفية من شطح باعتبارهم فى حالة سكر ، وهو ما عبر عنه خصم للصوفية اذ يقول **ابن تيمية** : ان بعض ذوى الاحوال قد يحصل له فى حال الفناء سكر وغيبة عن السوى فيقول : سبحانى وما فى الجبة الا الله او نحو ذلك مما يؤثر عن البسطامي وكلمات السكران تطوى فلا تروى ولا تؤدى ، وان أمكن التجاوز عما أثاره هؤلاء الصوفية من فتنة للناس بشطحاتهم وهي فتنة أراد كل من البسطامي والحلاج ألا يتحمل تبعاتها ، اذ رد الاول على من قال له : يبلغنا عنك فى كل وقت أشياء ينكرها وذلك بقوله : انما يخرج الكلام منى على حسب وقتى ويأخذه كل انسان على حسب ما يعقله ثم ينسبه الى ، كذلك اعتبر الثانى أن من يشهد عليه بالكفر أحب اليه والى الله ممن يشهد له بالولاية ، لان من يتعصب لدينه احب الى الله ممن يحسن الظن به ، فان قضية الشطح يجب ان تطرح على اعتبار معيار التفرقة بين صدورها فى حال صحو فتكون من الشيطان أو فى حال سكر حتى لا يقام لها حكم ، وان كان الصوفى فى حال الشطح فقد فقد الوعى فما أدراه أن ما ارتآه لمسة من الملك لا من الشيطان وانها الهام وليست وسواسا ، يشير الغزالى الى ما يقع للصوفية من غرور اذ يلتفت الصوفى الى ذاته بعد اشراق نور الله عليه فيتراءى له جمال قلبه فيسبقه لسانه معبرا عن دهشته قائلا : انا الحق ذلك أنه لم يتضح له ما وراء ذلك والتبس عليه المتجلى بالتجلى فيه كما يلتبس على المرء ما فى الزجاج بالزجاج كما قيل :

رق الزجاج ورقت الخمر	فتشابها وتشاكل الامر
فكأنما خمر ولا قدح	وكأنما قدح ولا خمر (٤٢)

ويذكر ابن الجوزى عن أبى حمزة انه دخل دار الحارث المحاسبى ، فبينما هو مستغرق فى سماع حديث الحارث مأمأت شاة فشهق أبوحمزة شهقة وقال : لبيك ياسيدى لبيك ! ! فغضب الحارث المحاسبي (٤٣) .

حقيقة أن كثيرا من الصوفية قد تحصن من احابيل الشيطان * فى الاحوال والشطحات بالكتاب والسنة يقول الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) : ان النكتة لتقع فى قلبى من جهة الكشف فلا أقبلها الا بشاهدى عدل من الكتاب والسنة ، **ويقول الدارانى** (ت ٢١٥ هـ) ربما تنكت الحقيقة قلبى أربعين يوما فلا آذن لهـا أن تدخل قلبى الا بشاهدين من الكتاب والسنة (٤٤) ، ويقول **أبو الحسن الشاذلى** (ت ٦٥٦ هـ) : ان عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك : ان الله تعالى قد ضمن العصمة فى الكتاب والسنة ولم يضمنها

---

(٤٢) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ٣ ص ٣٤٧ .

(٤٣) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٦٩ .

* يشير الغزالى الى انه لا يخلو قلب عن ان يكون للشيطان فيه جولان بالوسوسة وان العبد اذا لم يمعن النظر بعين البصيرة التبس عليه الامر فلا يفرق بين لمسة الملك ولمسة الشيطان « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » أعمال ظنوها حسنات وهى سيئات .

(٤٤) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف ص ١٤٦ .

لى فى جانب الكشف والالهام ولا المشاهدة ، معانهم اجمعوا على انه لا ينبغى العمل بالكشف ولا الالهام ولا المشاهدة الا بعد عرضه على الكتاب والسنة ، ولكن التمسك بالآداب والسنة لم يمنع كثيرا من الصوفية عن الشطح ، مادامت العبارات تصدر عنهم باضطرار ، فمع كثرة شطحات البسطامي فى سكره نراه فى صحوه يقول : لو نظرتم الى رجل اعطى من الكرامات حتى تربع فى الهواء فلا تفتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الامر والنهى وحفظ الحدود واداء الشريعة ، والحلاج الذى ادانه الجنيد شيخ طائفة الصوفية ـ احدثت ثفرة فى الاسلام لايسدها الا راسك ـ احتار فى أمره قاضى المالكية ابو العباس بن سريج : ما أراه الا حافظا القرآن عالما به ماهرا فى الفقه عالما بالحديث والاخبار والسنن صائما الدهر قائما الليل يعظ ويبكى ويتكلم بكلام لا افهمه فلا احكم بكفره .

أريد ان اخلص من ذلك كله الى ان الشطح فى التصوف جموح ، وان هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده ، وانما لا بد لكل لجام من طرفين أو قيدين : قيد الشريعة وقيد العقل ، ذلك العقل الذى خلفه الصوفية وراءهم ظهريا ، كأن انتهاج المتكلمين والفلاسفة منهج العقل مسوغ للاستغناء عنه ، لقد شبه الغزالى العقل بالعين كما شبه الشرع بالشمس التى يفمر نورها الاشياء فالعقل للشرع نور على نور (٤٥) وكيف يستغني عن العقل وبه يعرف الشرع ؟

هكذا يتضح ان التصوف ينطلق عادة من نقطة بدء سليمة ومقبولة شرعا وعقلا : استكمال نقص فى سائر المذاهب والسير ، وتصحيح مواقف الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ومناهجهم ، ولكن اذ لايجد لجاما من العقل يكبحه ، بعد أن توهم معظم الصوفية امكان الاستغناء عنه ـ فقد تردى التصوف بأهله الى أشد الآفات نكرا : طرح العلم ، وتفشي الجهل * ، ودعاوى الشطح بعد غياب العقل .

● ● ●

ثالثا : فى ماينفرد به التصوف عن سائر مظاهر الفكر الانساني بعامة والاسلامي بخاصة

١ ـ فى أن التصوف تجربة ذاتية ومنهجه الذوق :

التصوف فى جوهره تجربة روحية تخص الصوفى الذى يعانيها ويكابدها ، مصدر هذه المعاناة ارادة عارمة من الصوفى أن يتصل بالله ، ولما كانت هذه الاحوال تخص من يعانيها فضلا عن أنها لا تخضع لحكم العقل ومقولاته ، فانه يحق للصوفية أن يعترضوا على كل من يحاول ان يزن تجاربهم وتعبيراتهم عنها بميزان العقل ، لان العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعا اما التجارب الصوفية فلا تخص غيرهم ، ومن ثم كانت دعوتهم الى من اراد ان يفهم اشاراتهم او أن يدرك سر أحوالهم أن يكابد ويعانى : ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ، ان علومنا ذوقية بحتة ،

---

(٤٥) الغزالى : ميزان العمل ص ٣٠ ومعارج القدس ص ٥٢ .

* وشهد شاهد من اهلها ـ من طائفة الصوفية ـ يقول سهل التسترى : احذر صحبة ثلاثة من اصناف الناس: الجبابرة الغافلين والقراء المداهنين والمتصوفة الجاهلين .

قد اتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين ، كذلك يحق للصوفية أن يعترضوا على حكم العقل لأنه مقيد بعالم الشهادة عاجز عن ادراك اسرار عالم الغيب .

واذا كانت التجربة الصوفية حال ذاتية فانه يلزم عن ذلك نتيجتان :

١ ــ ان تتفاوت التجارب وفقا لمقام كل صوفى فى الطريق ووفقا للاستعداد الروحى لكل منهم ومن ثم ان تختلف تعبيراتهم ، وان لا تتفق احوالهم يقول **رويم بن محمد البغدادى** : الصوفية بخير ما اختلفوا فان اتفقوا فلا خير فيهم ، ذلك ان اتفاقهم انما يعنى انهم احتكموا الى شيء مشترك يجمعهم : انه العقل ، تماما كما تتفق الفرقة الواحدة فى أصول عقلية تجمعهم ، وحينئذ لن يصبحوا صوفية .

٢ ــ ان تتفاوت احوال الصوفى الواحد فى أوقاته المختلفة وفقا لاستعداده وحالته النفسية وترقيه فى الطريق ومن ثم قيل : الصوفي ابن وقته .

واذا كانت نقطة البدء فى اى نشاط عقلى ــ كالفلسفة ــ « انا افكر » ــ او انا اشك باعتبار الشك مظهرا للتفكير فان منطلق التجربة الروحية التى هى جوهر التصوف « انا اريد » وهذه تعنى معنيين متناقضين :

١ ــ رغبة عارمة من الوجدان الباطن للصوفى فى معرفة الله والاتصال به وفى افناء ذات فانية فى ذات أبدية .

٢ ــ ان يسقط الصوفى ارادته تماما فلا يبقى من ذاته فعل ولا حركة ليكون الفاعل والمريد على الحقيقة هو الله . ومن ثم جاء قول **الجنيد** بن محمد : التوحيد هو اسقاط الياءات ، فلا يصح أن يقول الصوفى : لى أو بى أو منى أو الى وانما يضيف ذلك كله الى فاعله الحقيقى .

واذ يقوم الصوفى برياضاته الروحية اجتهادا أو يصطفيه الله لاجتياز هذه التجربة الروحية اجتباء منه ، فانه فى حال هذه التجربة يتعرض لمعنيين متناقضين :

١ ــ القابلية الصرفة اذ تنعدم فاعلية عقله الواعي : طفل فى حجر الحق ــ ريشة فى فلاه *

٢ ــ سورة روحية غامرة نتيجة وجد فاض عن معدنه يستغرق الصوفى كله فيصيبه باضطراب جامع (٤٦) وتجتاح هذه الحالة الوجدانية الصوفي منذ بدء الطريق حتى نهايته ، ففى البدء يتعرض لانقلاب روحى شامل يغير مجرى حياته تماما كأنه « ميلاد جديد » ، انه الميلاد الروحى الذى غير مجرى حياة كل من رابعة العدوية وابراهيم ابن ادهم ، وغالبا ما يتعرض الصوفى قبيلها لأزمة روحية تتفاوت حسب حالته حدة او خفة ، فقد اضطربت احوال الغزالى حتى عقل لسانه وعجز عن التدريس والم به الفم فعزف عن الطعام واعرض عن الحياة والمال والاولاد والاصحاب ،

---

* يستند الصوفية فى ذلك الى حديث : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء .

(٤٦) د . ابو العلا عفيفى : الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٩ ــ دار المعارف ١٩٦٣ .

حتى اذا بلغ الصوفى تمام الفناء فنى عن انيتهوبقى بالله . يقول ابو يزيد البسطامي : خرجت من بايزيديتى كما تخرج الحية من جلدها ونظرتفاذا انا هو .

ويستشعر الصوفى باللذة والالم معا ،سعادة غامرة لشعوره بالوجود فى الحضرة الالهية، يقول قائلهم : لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونابسيوفهم ، وألم التمزق النفسى بالحق لاتحتمل التجلى الالهى ، « فلما تجلى ربه للجبل جعلهدكا **وخر** موسى **صعقا** » ويقول الحلاج معبرا عن هذا الالم .. ولا يستقر عنى لحظة فاستريح .

ولما كانت التجربة الروحية لازمة عن شوقملح من الوجدان الداخلى فى معرفة الله والاتصال به فقد لزم عن ذلك أن يلازم التصوف حب الهىانه المنحنى الخطير فى افتراق التصوف عنالزهد، ولا يختص بالحب الالهى بعض الصوفية كرابعةوعمر بن الفارض دون البعض الآخر ، وانما يلزمهم جميعا ويظل ملازما لهم ـ أيا كان الجانبالذى غلب عليهم ـ فى جميع المقامات والاحوال ، اذ لولاه لما تحرقت النفس شوقا الى سلوكالطريق الصوفى ولما تحملت المكاره من صياموقيام ولا صبرت على المكابدات ـ ورياضات الطريق ،يقول الغزالى : **المحبة هى الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات فما بعدالمحبة مقام الا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والانس والرضا ولا قبل المحبةمقام الا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد .**

فى ضوء ما سبق يتضح ما يأتي :

١ ـ يلتمسمعنى التصوففى حياةالصوفيةلا فى منطقهم ، اذ التصوف فى حقيقته سلوك عملى لا أقوال نظرية .

٢ ـ ان منهج التصوف هو الذوق ، ذلكما التزم به رجالهم وما الزموا به كل من اراد ان يتعرف على طريقتهم .

٣ ـ من الطبيعى أن لا يكون للعقل مدخلفى هذه التجربة الروحية .

٤ ـ انفرد التصوف عن سائر مظاهر الفكرمنهجا وموضوعا ، وقد حرص الصوفية علىهذا الاستقلال بابعادهم العقل من جهة ، وتفرقتهمبين العلم والمعرفة من جهة اخرى ، فالاول نتاج العقل بينما المعرفة ثمرة الذوق ، والعلم ادراكحقيقة من حقائق الموضوع المعروف ، بينما المعرفة حال تعانيها النفس حين تحترق شوقاالى الاتصال بالله ، فيها يتلقى القلب ما يلقنه من الهام الهى .

وقد حرص الصوفية على ان يبعدواالفلسفة فيما اعتبروه بيتا لهم لا يدخل فيه غيرهم ، اذ لا سبيل فى رأيهم الى معرفة اللهبالعقل ، وليس من شأنه أن يخوض فى عالم الغيب وهو مقيد بعالم الشهادة . اعلم أن الفلسفة انعلمتك شيئا فقد علمتك نهاية الشوط الذى تستطيع ان تجرى فيه فى ميدان العقل ولكنهالا تخبرك بشىء من الميادين الاخرى التى فى

استطاعتك ان تجري فيها (٤٧) ، اذ كيف يدرك الفيلسوف موضوعا متناهيا بأداة متناهية ، وكيف يطبق مقولات العقل على عالم لا يخضع بطبيعته لهذه المقولات ، ومن حق الصوفية أن يدعوا ذلك ومن حقهم علينا ان نوافقهم على كل دعاويهم ، وان نرضى استبعادهم الفلسفة عن ميدانهم اذ هو بيت لهم لا يدخله سواهم * فموضوعهم الوصول الى الله ومنهجهم الذوق ووسيلتهم الحب الالهى وطريقهم تجارب روحية ذاتية ومعرفتهم علم لدنى وانوار الهية .

ان كان ذلك كله من حقهم فانه لا يحق لهم على الاطلاق ان يفتئتوا على ميادين غيرهم ، فلا يحق للصوفى أن يفسر الكون ـ عالم الشهادة ـ أو انه يقدم نظرية فى تفسير الوجود أو المعرفة ، ليس من حقهم الافتئات على الحق المشروع للفلسفة فى تفسير العالم ، وتحليل قيمه انه اذا كان من حق الصوفية ان يعترضوا على الفلاسفة فى محاولتهم تفسير عالم الغيب وفقا لمقولات العقل فانه من حق الفلاسفة ان يعترضوا كذلك على محاولة الصوفية تفسير عالم الشهادة وفقا لمنهج الذوق ، واذا كان العقل لا يصلح لمعرفة الله والوصول اليه فان الذوق بدوره لا يصلح لمعرفة العالم وتفسيره .

ويعد الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) نقطة البدء فى هذا التجاوز الخطير للتصوف ، فموقفه بمنظار صوفى ليس فحسب انه اباح بالسر فاستحل معه، فقد اباح قبله البسطامى (ت ٢٦١ هـ) ولكن الصوفية تفاضوا عنه ، دافع عنه الجنيد شيخ الطائفة ولم يدافع عن الحلاج : ((**احدثت ثغرة فى الاسلام لا تسدها الا راسك**)) ، والواقع انه أحدث ثغرة فى التصوف لم تسد ، ذلك ان شطحات البسطامى عبارات عابرة اما الحلاج فقد اقحم التصوف فى ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود : تجلى الحق لنفسه فى الأزل قبل أن يخلق الخلق وجرى له فى حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وفى الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر الى ذاته فأحبها واثنى على نفسه فكان هذا تجليا لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد وكانت هذه المحبة **علة الوجود** ، والسبب **فى الكثرة الوجودية** ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلا فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر فى الأزل واخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو .

وزاد أمر افتئات التصوف على الفلسفة حتى اصبحت نظريات متكاملة فى تفسير الوجود والمعرفة والقيم بما فى ذلك المنطق لدى السهروردى وابن عربى والجيلى ، ونظرة سريعة الى هذه النظريات تكشف عما ياتى :

١ ـ لا يستطيع الصوفية المتفلسفون ان يدعوا انهم توصلوا الى هذه النظريات بمنهج الذوق أو انها تجربة روحية .

---

(٤٧) د . أبو العلا عفيفى : الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٧ .

*** الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم (القشيرى ص ١٢٧) .**

٢ ـ لا يمكن الحكم على هذه النظريات بأنها تتويج الذوق لعمل العقل كما هو الحال لدى **أفلوطين واسبينوزا** لأن هذين وأمثالهم فلاسفة تصوفوا ، أما **السهروردى وابن عربى** فهم صوفية تفلسفوا ، وليس من حقهم أن يدعوا انهم توجوا بالعقل عمل الذوق ، لأن الذوق فى رأى الصوفية أسمى من العقل .

٣ ـ ليست هذه النظريات على الاطلاق الهامات الهية أو فيوضات ربانية ، كيف وقد اعترف السهروردى انه استقاها من حكمة **زردشت وفلسفة افلاطون** فضلا عن **أفلاطين** .

هكذا تعد هذه النظريات بمعيار صوفى بحت شيئا غريبا تماما على التصوف ان لم تكن مسخا له ، ويكون هؤلاء الصوفية المتفلسفون قد ارتكبوا خطأ منهجيا خطيرا فى حق التصوف فضلا عن خطيئة دينية اذ افتتن الناس والتبس عليهم أمر التفلسف بالاعتقاد .

●●●

٢ ـ فى أن التناقض نسق التصوف :

تلتزم الفلسفة بالمنطق وقوانين الفكر ، يسمح التفكير المنطقى باجتماع المتناقضات ، كما لابد ان يراعى كل فيلسوف فى مذهبه اتساق أفكاره مهما تعددت مباحثه والا كان التعارض مظهرا للتهافت ، ومع التزام الفلاسفة بأصول الاستدلال القائمة على مراعاة عدم التناقض ، فان بعض الفلاسفة قد ادركوا عدم التطابق بين منطق الفكر ومنطق الوجود . فبينما لا يسمح الاول بالتناقض بأى حال فان جوانب الوجود لا تفسر الا فى ضوء التناقض ، انه وحده الذى يفسر لغز الوجود فى فلسفة **هيرقليطس** اذ أنه كامن فى أعماقها ، اذ لا يتسنى تفسير الوجود الا من خلال صراع الاضداد ، فالحرب اب الاشياء جميعا ، وكما ان توافق اللحن فى تنافر النغم ، وكما أنه لابد من توتر بين الاوتار والعود حتى يصدر النغم الجميل كذلك التوافق الخفى فى الحياة وفى الوجود انه حصيلة صراع المتضادات يشتهى الانسان الصحة والراحة والشبع ويكره المرض والشقاء والجوع مع أن نهاية المرض والشقاء والجوع يعنى اختفاء الصحة والراحة والشبع لأن توقف الصراع فى الحياة يعنى خراب العالم ودمار الكون (٤٨) ، لقد أخطأ هوميروس حين قال : لو أن التنازع زال بين الآلهة والبشر ، انه لو حدث هذا لتوقفت الاشياء كلها عن الوجود

وادخال التناقض الوجودى ـ لا اللفظى ولا المنطقى ـ فى تفسير الكون يتخذ عادة مظهرين :

الاول : باضدادها تعرف الاشياء وهذا معنى بسيط ساذج : لولا الصحة ما عرف المرض ، ولولا الشقاء لما نعمنا بالسعادة .

الثانى : صراع المتضادات وانبثاق النقيض عن النقيض ، يقول هيرقليطس عن القوس : اسمه الحياة وفعله الموت * ، تفتسل الخنازير فى الوحل والدواجن فى التراب .

---

(٤٨) Wheelwright: Heraclitus P. 72.

* يشير لفظ يونانى واحد الى كل من القوس والحياة ولكن هيرقليطس يقصد ان الحياة والموت وجهان لحقيقة واحدة تحدثان وقتا لمبدأ صراع الاضداد .

ويشـــار عـادة الى **هيرقليطس** على انهالفيلسوف الغامض وقد وصفه سقراط بقوله / ان ما فهمته منه شيء رائع ، أما ما لم أفهمهفانني أؤمن بصحته غير انه يحتاج الى غـواص من ديلوس (٤٩) ، كما يشار اليه على انه الأبالحقيقى للديالكتيك كنسق فلسفى يبلغ ذروته لدى هيجل ، ولكن الامر الذى يهمنا هنـا انهيرقليطس بفلسفته هذه قد مس جوهر التصوف وقد أشار راسل الى أهم صفتين للتصوف :أولاهما الالهام أو البصيرة أو الذوق فى مقـابل الحس أو العقل لدى الفلاسفة ، اما الثانية فهىاعتقاد فى الوحدة ورفض الاعتراف بالتعارض أو التباين أيا كان ، وقد ارجع ذلك الى العـواملالآتية :

(١) بعد أن رفض الصوفية العقــلكمصدر لمعرفة يقينية كان من الطبيعى أنيرفضوا قوانينه وعلى رأسها قانون عدم التناقض .

(٢) ان الاعتقاد بالكثرة والتعارض بينالموجودات مرتبط بعالم الظـواهر ـ أو عـالم المحسوسات ـ وقد رفضـه الصـوفية موقفاومسلكا ومذهبا ، يؤمن الصوفية اذن ابتـداء من وحدة الشهود الى وحدة الوجود ان الجزئياتالمتعارضة والموجودات المتكثرة المتعددة المتنافرة ليست الا اشباحا جسدها الوهـم اذ تختـفىوراءها الوحدة المطلقة .

(٣) يرجع راسل ايمان الصوفيةبالوحدةوراء الكثرة الى عامل سيكولوجى اذ التصوف فى **نظره موقف ازاء الحياة لا مذهب عن العالم * :ألا وهو ما يضفيه الايمان بالوحـدة** من شـعور بالامن أو السلام فى احضان اللانهائية (٥٠) **

ويحق للصوفية أن يستندوا فى نسقهم هذاالى القرآن ، اذ تتجلى عظمة الله فى الكون فى انبثاق النقيض عن النقيض : يخرج الحي مـنالميت ويخرج الميت من الحى (يونس ٣٠ ، ٣١) و (الروم : ١٩) ، ان الله خالق الحب والنوىيخرج **الحي من الميت** ويخرج **الميت من الحي** ذلكم الله .. « (الانعام : ٩٥) » الذى جعل لكم**من الشجر الاخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون** (يس : ٨٠) ، استقى الصوفية من هذه الآياتالدالة على عظمته وقدرته ـعز وجل ـ مفهوم التناقض ليجعلوه لطريقتهم مسلكا ومذهبا ونسقاومنهجا .

أما المسلك فقـد عبر عنـه شيخ طائفتهـمالجنيد بن محمد بقوله / يوجد الانسان بالحضور ويفقد بالغياب ، ذلك علم العامة المعـروف ،وسبيل وجودهم الموصوف ، فاما أهل الخاصة والخاصة المختصة،فان حضورهم فقد ، ومتعتهمبالمشاهدة جهد .

وفى المسلك أيضايقول جلال الدين الرومى:ذلك المكروه الذى يصيبنى به أكثر اطرابا لى من الرباب ، يا من جفاؤه أحسن من الصفاء ، وقهرهأحب الى من لطفه ، هذه نارك فكيف نورك ،وهذا

---

(٤٩) د . عبد الغفار مكاوى : مدرسة الحكمة ص ٢٢ـ دار الكاتب العربى ـ القاهرة .

*** ولكنه اصبح مذهبا عن العالم فى النظرياتالفلسفيةفى التصوف .**

**** التعبير الصوفى عن ذلك هو الصوفية اطفالفى حجرالحق .**

(٥٠) B. Russel: Mysticism and Logic P. 8.

المأتم فكيف العرس ، أنوح وأخشى أن يستمعلنواحي فيخفف عني هذه الشدة كربا ، انني عاشق قهره ولطفه فاعجب **لعاشق الضـدين** ،والله لئن جاوزت هذا الشـوك الى البسـتان لأنوحن نواح البلبل فأعجب لبلبل يفتـح فـاهليأكل الشوك والورد ! أى بلبل هذا ؟ ويقولأيضا: ليس عجبا أن تفر الشاة من الذئب ، العجب انيكون لها منه حبيب ، ان **الحياة من اصـطلاح الاضداد** .

واما المذهب فقول الرومى أيضا : ان مايبدوتناقضا انماهو انسجام غير مفهوم .. كيف يضحك المرج فى الربيع اذا لم يبك الشتاء ، وكيف ينال الطفل اللبن بغير بكاء ، كذلك يلقى رجل الطريق الخير والشر راضيا موقنا بأن الألم يكمل ويرقىحتى يبلغ غايته .

وفى المذهب أيضا يدعو شيخ من الصوفيةـ محيى الدين بن عربي ربه قائلا : اللهم يا من ليس **حجابه الا النور** ولا خفاؤه الا شدة الظهور ،اسألك بك فى مرتبة اطلاقك عن كل تقييد .

والتصـوف نسـق قائم على التناقض ،فالصوفية من جهة يدينون بالجبر ولكنهم مـن جهة أخرى أهل مجاهدات ومكابدات ، يكادالجبرباسم التوكل يكون مرادفا لمعنى التصوف عندهم فالتصوف لدىممشاد الدينورى اسقاط الاختيارمع صحبتك للخلق ، كذلك يتخـذ التوحيـد فى مفهوم معنى الجبر اذ التوحيد ليس مجـردااسقاط كثرة الارباب وانما اسقاط كثرة الاسباب ذلك أن الوسائط والاسباب مسخرات بأمـره ،ولا يجتاز الصوفى مقام التوكل حتى يسقط ارادته ويتجرد من التدبير راضيا بأحكام المقادير .

ولكن من ناحية أخرى جـاهد الصـوفيةالنفس حق الجهاد ، فمن ظن أنه يفتح له شىء من هذه الطريقة او يكشف له عن شىء منها يغيرلزوم المجاهدة فهو فى غلط ، وهداية الله ثمـرة المجاهدة : والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا(العنكبوت : ٦٩) ، ويعنى الصوفية بالاجتهاد مجاهدة الجسم والنفس معا ، اذ لابد من اخمادالصفات البشرية ومفارقة الطبيعة الشهوية ، وقد انبثق عن هذا الشق المتناقض بين التـوكل والمجاهدة ولزوم الجانبين معا ان اعتبر بعـض الصوفية أن الوصول انما يتم باجتباء من اللهقبل اجتهاد العبد بينما ذهب آخرون الى انهـم بعد المجاهدات والمكابدات يكشف لهم جليل المعاني .

هكذا يتضح النسق الاصيل من التناقضفى التصوف، الاجتباء والاجتهاد ، التوكل والجهاد قوم آمنوا بالجبر الى حـد أن جعـلوا انفسهم كريشة فى فلاة تذروها الرياح بين يدى المقـادير ولكنهم مع ذلك أصحاب الجهاد الاكبر : جهادالنفس .

وقد ترتب على هذا النسق من التناقضأن اتخذت الالفاظ والمصطلحات معـانى مخالفة لمعناها المألوف بل انهم يمجدون ما اصطلح الناسأن ينفروا منه وان يستهجنوه كالعبودية والفقـر وخمول الذكر .

كذلك يعبر الصوفية عن نسق التنـاقضوانبثاق النقيض عن النقيض فى كثير من تعبيراتهم: العبودية شهود الربوبية ، من أراد الحرية فليصل العبودية ، حقيقة الحرية فى كمال العبودية ،فلكى تكون لله عبدا حقا يجب أن تكـون عن النفس والاغيار حرا .

وكان لابد أن يتسق المنهج مع النسق ،ومن ثم انفردت كتب القوم بعرض مقاماتهم واموالهم مثنى مثنى وبينها تعارض : الفناءوالبقاء ـ الغيبةوالحضور ـ الصحو والسكر ـ المحو والاثبات ـ الستر والتجلى ـ الحرية والعبودية ـ الشريعةوالحقيقة ـ الرجاءوالخوف ـ القبضوالبسط ـ الهيبة والانس ـ الجمع والفرق ، فهذا المنهجفى العرض هو وحده الذى يتسق تماما مع طريق القوم ومذهبهم ومن الخطأ أن يغفل القارىء عنحقيقة التناقض فى التصوف ويظن أن مقصدهم اسلوب من أساليب البلاغة او البيان ، بل فىضوء التناقض وحده يجب أن تفهم ادعيتهم وعباراتهم : أتوب اليك بك منك اليك ، يا من بهومنه واليه يعود كل شىء ، أعوذ بك منك .

وعن هذا النسق من التناقض انبثقتجوانب كثيرة من ايجابيات التصوف وسلبياته ، اما الايجابيات فقد تسنى للتصوف ان يحل اشكالات عسيرة استعصت على الحضارة الاسلامية فكرا وواقعا . واما السلبيات فقدلزمت عن دقة نسق التناقض دقة لم يلتزم بها كثير من الصوفية فهوت بهم الى مزالق خطيرةعقيدة وفكرا .

(١) ● : ايجابيات نسق التناقض :

أ ـ فى مجال الفكر : التصوف مخرج لازمةالفلسفة بعد ((تهافت الفلاسفة)) ـ للغزالي

حاول فلاسفة الاسلام قبل الغزالي ـ كالفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) التوفيق بين الدين والفلسفة فالدين فى رايهم يسعى الى الحق عن طريق الوحي والفلسفة تسعى الى الحق عن طريق العقل ، والحق لايعارض الحق ، ولكنهم كانوا الى جانب الفلسفة اميل ، وكانت الفلسفة فى تصورهم التزاما بآراءافلاطون وارسطو فهما على حد تعبير الفارابي مبدعا الفلسفة ومنشئا اصولها ومتمما فروعهاويعول عليهما فى قليلها وكثيرها ويرجع اليهما فى يسيرها وخطيرها وقد ادى بهم هذا الالتزام معترجيح جانب الفلسفة على الدين فى مواضع الخلاف الى آراء خطيرة تمس العقيدة ، الامرالذي ادى بالغزالي ان يكفرهم فى ثلاث مسائل :

- قولهم بقدم العالم .
- قولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات
- قولهم بحشر الارواح دون الاجساد

ولم يكن الغزالي فى تكفيره اياهم يدافع عنمذهب كلامي معين ، وانما نصب نفسه مدافعا عن العقيدة الاسلامية بعامه مستعينا بفرقالمتكلمين جميعا لان خلافه معهم فى التفاصيل ولكنه مع الفلاسفة فى الاصول ، وعند الشدائدتذهب الاحقاد ، كذلك لم يتعرض الغزالي للفلاسفة الا بعد دراسة عميقة للفلسفة وقدهاجم الفلسفة بسلاح الفلسفة لا بسلاح الدين وذلك اجدى وابعد اثرا ، خلاصة القول تعرضتالفلسفة لازمة طاحنة كادت تقضي عليها وتفضي الى انتهاء دورها فى الفكر الاسلامي ، ولم يُجدِ فى انتشالها دفاع ابن رشد عن الفلسفةاو انتقاده للغزالي ، ذلك ان الغزالي كان قد ابرز حدةالتعارض بين الدين والفلسفة على نحو لا يسمح باجتماعهما معا فى الفكر الاسلامي ، ولما كانالدين جوهر حضارة الاسلام وفكره وتراثه فان

« تهافت الفلاسفة » للغزالي انما يعني حتمية التضحية بالفلسفة ، وهنا برز دور التصوف بنسقه المتناقض ذلك النسق الذى لا يسمح فحسب بتعايش الضدين فى فكر واحد وانما بانبثاق احدهما عن الآخر ، ولكن الامر كان يقتضي تعديلا جوهريا فى طبيعة الفلسفة : من الفلسفة البحثية الى الفلسفة « الشرقية » اوبالاحرى من النظر الفلسفي الاستدلالي الخاضع لمنطق الجدل الى الحكمة المشرقية القائمة على الكشف .

ويختلف الباحثون فى نقطة البدء فى تعديل مسار الفلسفة بعد تهافت الفلاسفة «للغزالي »، ولهم فى ذلك آراء ثلاثة :

● أن الحكمة المشرقية كانت قائمة وكامنة فى فلسفة فلاسفة الاسلام وخصوصا ابن سينا فى تصوفه وان ما كاله الغزالي للفلسفة انما ادى الى ترجيح الجانب الافلاطوني الافلوطيني على الجانب المشائي باعتبار الاول اكثر روحانية واقرب الى الدين، ومن ثم كانت اشارة الاشراقيين الى افلاطون بوصفه اماما لهم ورئيسا لحكمتهم.

● **ان** الغزالي لم يسع الى القضاء على الفلسفة وانما هو الذى عدل مسارها ، وان فلسفته كانت منطلقا لما يسمى بالحكمة المشرقية،وان خصومه من السلفية على حق حين اتهموه بانه غاص فى الفلسفة وعجز عن ان يخرج منها ،واذا كان هؤلاء الخصوم قد اخذوا عليه أنه خلط بعض مسائل العقيدة بأصول يونانية فان الذين يعدونه من الاشراقيين انما يستندون فى ذلك الى الكتاب المنسوب اليه ، مشكاة الانوار ، وليس ذلك الكتاب الا عرضا استطراديا لمقتطفات من تاسوعات افلوطين من جهة وتاويلا صوفيا لآية النور من جهة اخرى «الله نور السموات والارض» (النور ٣٥) (٥١) وان الغزالي قد سلم بنظرية الفيض لدى افلوطين .

● **انه اذا** تتبعنا مسار الفلسفة بعد الغزالي نجد مذهب الاشراق قد سادها،والاشراق حكمة قائمة على الكشف * ، اذ بلغت حكمة الاشراق ذروتها فى المشرق على يد **السهروردى** (ت٥٨٦هـ) أى بعد قرن واحد من اعلان الغزالي « تهافت الفلاسفة » ثم انساب الاشراق فى فلسفة **الابهرى** (ت٦٦٣هـ) **ونصير الدين الطوسي**(ت٦٧٢هـ)**والشهرزوري** (ت٦٨٧هـ) حتى بهاء الدين العامل (ت١٠٣٠هـ) وملا صدر الشيرازي(ت١٠٥٠هـ) الى حد يمكن القول معه ان الفلسفة فى فارس والمشرق منذ بداية القرن السادس انما هي الحكمة المشرقية .

واظهر التيار الفلسفي فى المغرب انه لا جدوى من الدفاع عن الفلسفة الخالصة مهما حاول ابن رشد ان يخلصها من شوائب الفيض الذى اضاع هيبة الفلاسفة ، لان الامر لا يتعلق بتنقية فلسفة ارسطو مما ران عليها من افلوطينيات وانما بقيام فلسفة على وفاق حقيقي مع الدين ، وتجلى ذلك فى فلسفة ابن باجه (ت٥٣٣هـ) ثم فى قصة ابن طفيل الخالدة « حي بن يقظان » تلك القصة

---

(٥١) د . عبد الرحمن بدوى : الغزالى ومصادره اليونانية مقالة بمناسبة مهرجان الغزالى فى دمشق ١٩٦١ بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص ٢٣٠ ـ ٢٣٣ .

*** أى انها فلسفة قائمة على التصوف .**

الفلسفية التى أراد ابن طفيل ان يبث فيها اسرار الحكمة الشرقية التى تنكشف فيها الحقائق كشفا وذوقا والتى افصح فيها عن امكان العقل الانساني بدون تعلم أو اكتساب ان يصل الى ادراك الحقائق الروحانية العليا على نحو يتضح فيه التوافق التام بين حقائق هذه الفلسفة وبين حقائق الاديان المنزلة .

خلاصة القول لقد انتشل التصوف الفلسفة من وهدتها التى كادت تكون فيها نهايتها منذ « تهافت الفلاسفة » ولقد افصحت حكمة الاشراق على أن لا مجال للاستقطاب الحاد بين الفلسفة والدين ، وانما يمكن لاهل النظر من الفلاسفة ان يتوجوا بحثهم فى الحقائق الالهية العليا وموضوعات ما بعد الطبيعة بمنهج الكشف أو الذوق المؤدى الى اليقين ، وبذلك فقط يمكن للفلسفة ان تتعايش مع الدين .

ــ فى مجال الواقع : (التقريب بين اهل السنة والشيعة) :

كان التصوف وما زال همزة وصل بين مختلف الفرق خصوصا بين أهل السنة والشيعة، ليس لان الصوفية من أهل الحلول الوسطى وانما لانهم يدفعون بالمريدين عن المجادلات والمشاحنات ويميلون بهم الى عدم الانتصار للنفس ، ومن ثم فقد اصبح التصوف يجمع بين أهل السنة والشيعة ، فضلا عن اعتناق أهل السنة منهم لافكار شيعية معتدلة كأفضلية علي ونسبتهم طريقتهم اليه ، يقول ابن خلدون :انهم لما اسندوا الباس خرقة التصوف ليجعلوه اصلا لطريقتهم ونحلتهم رفعوه الى علي رضي الله عنه (٥٢) ،بل ذهب كثير منهم سنة وشيعة ــ الى اعتناق القول بان النبي عليه السلام قد افضى بالعلم الروحي الى علي ، يقول ابن الفارض :

واوضح بالتأويل ما كان مشكلا علي بعلم ناله بالوصية

اماعن افضلية علي فيقول فى ذلك السراج الطوسي (٥٣) ، لامير المؤمنين رضي الله عنه من بين جميع اصحاب رسول الله خصوصية بمعان جليلة واشارات لطيفة والفاظ مفردة ... وخصال شريفة تعلق وتخلق بها أهل الحقائق من الصوفية (٥٤) ، كذلك يصف **ابن عربي** عليا بأنه ممن يعلمون من الله ما لا يعلمه غيره ، وانه مع فضل أبي بكر فان النبي عليه السلام لم يشرك معه فى مقام الاخوة الا عليا فقال : **علي مني بمنزلة** هارون من موسى (٥٥) ، كذلك والى الصوفية ائمة أهل البيت جميعا وعدوهم من مشايخهم بل عنهم تلقى بعض الصوفية العلم الروحي ، فقد أخذ الجنيد شيخ الطائفة عن سرى السقطي واخذ هذا عن معروف الكرخي الذى أخذ بدوره عن الامام الثامن للشيعة علي الرضاء .

---

(٥٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٣٢ .

(٥٣) السراج الطوسى : اللمع ص ١٢٩ .

(٥٤) ابن عربى : الفتوحات المكية جـ ٣ ص ١١٥ .

(٥٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٣٢ .

ولا شك ان هناك التقاء فى كثير من الافكار بين التشيع والتصوف ، اذ الدين لدى الفريقين طاعة رجل ، فالمرجع فى احكام الدين لدى الشيعة هو الامام كما ان من لم يكن له شيخ على حد تعبير البسطامي فشيخه الشيطان ، ومصدر العلم لدنى أو الهى لدى الفريقين ، وقد أثبت الشيعة العصمة لأئمتهم كما اثبت الصوفية الحفظ لشيوخهم ، ثم استقى الصوفية عن الشيعة فكرة الباطنية واركانها من الفوث والقطب والاوتاد والابدال والنجباء ، وفى ذلك يشير ابن خلدون الى ان الصوفية المتأخرين قد خالطوا الاسماعيلية واشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم .

واذا كانت كل هذه معتقدات وتصورات قد تسربت ، الى اهل السنة من الشيعة عن طريق التصوف فان الايمان بأزلية النور المحمدي ـ كنت نورا وائم بين التراب والماء * ـ فضلا عن الاعتقاد بظهور المهدى المنتظر انما هي افكار ذاعت وانتشرت بين اهل السنة وهي افكار شيعية وذلك بتأثير وتوسط من التصوف .

على أن كثيرا من العلماء ـ لاسيما من اهل السلف ـ قد يعدون ذلك من سلبيات التصوف اذ مكن من تسرب افكار شيعية ـ هي فى نظرهم من البدع ـ الى النساك والعامة من اهل السنة ، وذلك مما يعد من اثر التشيع فى التصوف ، ولكن الدور الايجابي البناء للتصوف فى هذا الصدد انما لزم عن اثر التصوف فى التشيع ، اذ تمكن من تخفيف غلواء عداوة الشيعة لائمة أهل السنة ، فلطالما أخذ على الشيعة انهم اكثر فرق المسلمين طعنا فى كبار الصحابة ، وماذا كان يمكن ان يكون اكثر اثارة لاهل السنة من سب الشيخين وتجريح صحابة لم يشهدوا خلافة علي حتى يعارضوه كأبي عبيدة الجراح وخالد بن الوليد ، فضلا عن الطعن لا فيمن حاربه فحسب كالزبير وطلحة وعائشة بل وفيمن اعتزله كسعد بن ابي وقاص واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر ، وكيف لا ينقم أهل السنة على الشيعة وقد نسبوا الى الامام الباقر ان كل علم ديني من تفسير أو حديث أو فقه يؤخذ عن غير الامام ـ بالمدلول الشيعي ـ فهو باطل ، وان الله معذب كل رعية فى الاسلام لا تدين بموالاة امامهم ، هكذا استعلت نار العداوة والبغضاء بين أهل السنة والشيعة وقد القى متكلمو الشيعة ابتداء من هشام بن الحكم (ت١٥٠هـ) وانتهاء **بباقر المجلسي** (ت١١١١هـ) وقودا فزادت نار العداوة والبغضاء اضطراما الى ان تقدم التصوف مؤديا دوره المشهود ، ولا ترجع مقدرة الصوفية على التوفيق لمحاربتهم شرور النفس بما فى ذلك الغضب والاحن واثارة الاحقاد فحسب وانما لما فى طبيعة التصوف من تناقض ، انه اذا امكن اجتماع النقيضين او بالاحرى انبثاق النقيض عن النقيض وكان ذلك نسقا فكيف لا يمكن الجمع بين طائفتين من المسلمين ما دام ذلك واقعا ممكنا .

---

* لاحظ العبارة التى اضيفت الى الآذان وبين صلوات القيام فى رمضان : يا اول خلق الله .

وكتابه بحار الانوار في ٢٥ جزءا وهو من اهم كتب التشيع الاثنى عشرى ومن اسواها واكثرها ابتذالا .

لقد تسامى كمال الدين هيثم البحراني (ت٦٧٩هـ) وهو من افضل علماء الشيعة بفضل تصوفه ـ بكثير من معتقدات الشيعة الاثنىعشرية ، فاستحال مفهوم التبرى الشيعي (أى البراءة من اعداء علي والائمة) الى معنىصوفي بحت هو براءة الانسان من حوله وقوته وعدم الالتفات الى النفس بعين الرضا والتزكية ،كذلك اعتبر السب امرا مبتذلا يجب ان يتخلى عنه الشيعي لان ذلك كان فى زمن اقتضت فيهظروف السياسة ذلك ، واباح أخذ العلم عن ائمة اهل السنة ومنهم الغزالي مع خصومتهللشيعة (٥٦) .

وهكذا تمكنالتصوف من أن يبدلتصوراتالشيعة من اخلاق مغلقة لا تنضج الا بروح التعصبوالجمود الى أخلاق مفتوحة*تشيعمنهاالتسامح والصفاء ، وما زال التشيع الآنيتأرجح بين تيارين متعارضين : تيار يتقارب بين اهلالسنة بفضل علماء الشيعة المتصوفة ، وتيار منغلق يخشى على كيانه من التسامح والانفتاحبتأثير علمائه المتعصبين .

(٢) ـ : سلبيات نسق التناقض :

التناقض نسق معترف به فى الفكر ولكنهبقدر ما هو نسق خصب عميق فانه غامض دقيق، يترتب عن تجاوز حدوده المرسومة آفاتوسلبيات ، ومن أهم هذه الحدود أن موضوعه مبحث الوجود ليس غير ، فليس من شأن مفكر انيستخدمه فى غير مجاله أو ميدانه ، ومن حدوده كذلك أنه يعني انبثاق النقيض عن النقيض ولكنهلا يعني بأى حال استواء الطرفين فى الوجود او امكان اجتماع النقيضين فى آن واحد من طرفواحد . ومن ثم فان نسق التناقض الوجودى لا يتعارض بحال مع قانون عدم التناقض المنطقي .

ولكن بعض كبار الصوفية قد تردوا فى خطأمنهجي حين تجاوزوا بالتناقض مبحث الوجود الى غيره ، لا سيما مبحث القيم سواء الدين اوالاخلاق .

أ ـ فى ان القول باستواء الاديان منهجي وخطيئةدينية :

لقد نسب الى الحلاج دفاع عن ابليس سواءلان معصيته كانت امرا مقدرا أزلا او لان السجود لا يكون لغير الله ** ، ويتضح تجاوزه بنسقالتناقض الى غير مجاله فى هذا الصدد حين قال :

جحودى فيك تقديس وعقلي فيك تهويس

هل يمكن أن ينبثق التقديس من الجحود ؟انهما متعارضان ولكنهما لا يتعلقان الا بمبحث القيم ، ومن الخصائص الاولية لعالم القيمفىجميعمجالاته وعلومه كالحق والخير والجمال ـ او

(٥٦) د . كامل الشيبى : الفكر الشيعى والنزعاتالصوفية ص ١٠٦ ـ ١٢٧ ـ وراجع غيره من متصوفةالشيعة

* فى الاخلاق المغلقة والاخلاق المفتوحة ـ المجتمعالمغلق والمجتمع المفتوح ـ الدين المغلق والدين المفتوح راجع كتاب برجسون منبعا الاخلاق والدين .

** كان الحلاج فى دفاعه هذا ملكيا أكثر من الملكاذ لم يحتج ابليس على الله بهذا القول ـ ان السجود لا يكون لغير الله ـ بل لانه خلق من نار وآدم من طين ،ولقد امر بسجود تكريم لا سجود عبادة ، ولكن الحلاج جعل من نفسه محاميا عن ابليس .

المنطق والاخلاق والدين والسياسة والجمال ضرورة وجود استقطاب بين طرفين لا يلتقيان ولا يستويان ولا ينبثق احدهما عن الآخر : (حق ـ باطل)(صحة ـ خطأ) (صدق ـ كذب) (خير ـ شر) (فضيلة ـ رذيلة) (طاعة ـ معصية) (ايمان ـ كفر)(صلاح ـ فساد) (اخلاص ـ خيانة) (جميل ـ قبيح) (علم ـ جهل) ، ومن ثم كان انكاره سبحانه لتوهم استواء طرفي القيمة : « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟(الزمر : ٩) » افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون » (السجدة : ١٨) ، « قل لا يستوي الخبيث والطيب ... » المائدة : ١٠٠) ، « وما يستوي الاعمى والبصير ..» (فاطر : ١٩) واخيرا« لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة .. » (الحشر : ٢٠)

الحدان المتعارضان فى مبحث القيم لايستويان ولا ينبثق احدهما عن الاخر باى حال انبثاق النار من الشجر الاخضر * او خروج الحياة من الموت وذلك ما لم يدركه الحلاج .

كذلك اخطأ ابن عربي حين تصور وحدة الاديان او امكان ان يجمع القلب مختلف المعتقدات .

عقد الخلائق فى الاله عقائدا	وانا اعتقدت جميع ما عقدوه

وقوله :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لاوثان وكعبة طائف	والواح توراة ومصحف قرآن

ومن الخطأ تصور ان القول بعالميه الاديان اواستغراق المذاهب والمعتقدات جميعا فى مذهب واحد لازم عن التسامح فى التصوف ، لانه من الناحية العقلية : فى الايمان باستواء الحق والباطل نصرة للباطل على الحق فلا حياد بين الخير والشر ، ومن الناحية الواقعية كانت هذه فى شتى عصور التاريخ دعوى حركات سرية واحزاب اقلية تسعى الى اغرض سياسية ابتداء من فرق الباطنية او الاسماعيلية وانتهاء بالماسونية ، ولايؤمن بها الا مضلل او مغرور .

ب ـ فى ان القول باستواء الخير والشر بدعوى الامر التكويني خلط وليس بين مبحث الوجود ومبحث القيم :

سوّى ابن عربي بين صفات الجمال وصفات الجلال وكلاهما اسماء حسنى لله وصفات تنسب اليه ، ومن ثم ففي زعمه ليس البر والاحسان باسمى من سفك الدماء والفساد فى الارض ، فالاول مظاهر لصفات الجمال والثانية مظاهر لصفات الجلال ، والمعصية من العبد كمال او هي جلال لانها مظهر لاسم المنتقم الجبار .

---

* من الشجر الاخضر نارا « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي » فالشجر والنار والحياة والموت موجودات أو موضوعات متعلقة بالوجود .

وفى تسوية ابن عربى بين الخير والشر أوبين الايمان والشرك ميز ابن عربى بين ما يسميه الأمر التكوينى وبين الامر التكليفى ، والأمــــــرالتكوينى هو القانون الذى قدر على الموجـودات أزلا أن تكون بما هى عليه والمتعلقة بعلم الله الأزلى،ومن ثم فأفعال جميع العباد من مؤمنين ومشركين متفقة مع الأمر التكوينى ومن ثم فلا فرق بين الطاعة والمعصية أو الخير والشر ولا تسمى كذلك الا بطريق العرض .

واذ أسقط الاختلاف بين الخير والشر فقداسقط مبرر الثواب والعقاب ، فلا عـــذاب ولا عقاب فى الآخرة وانما قال الخلق الى النعيم المقيم،والفرق بين المجالين انما هو تفاوت التحقق مـــع الوحدةالذاتية مع الحق ، والرد على ذلــك انالنظرية وحدة الوجود انما هي نظرية تتعلق بمبحث الوجود فتقيم الوحدة وتلغي الكثرة بين الموجودات الواجب منها والممكن ، فما الكثرة الا وهم وعرض فى رأيه .

من حق ابن عربي ان يفسر الوجود كما شاءفى ضوء مشكلة الكثرة والوحـدة وهي مشكلـة تتعلق بمبحث الوجود ، ولا اعتبار لها فى عالم القيم القائم على الثنائية المطلقة بين حدين لا سبيل الى التوحيد او الاستواء بينهما .

لقد كان خطأ المذاهب وما زال فى ان يتجاوز التفسير حدوده الى غير مجاله ، أخذ على رجال الكنيسة انهم اخضعوا جميع مظاهر الفكر للدين فتجاوز الدين حدوده المرسومة له ، ثم اخذ على أصحاب النزعة العلمية انهم ارتكبوا نفس الخطا الذي اخذوه على رجـال الكنيسة اذ ارادوا ان يخضعوا جميع مظاهر الفكر لقيمة العلم بما فى ذلك الدين فأقاموا اديانا ممسوخة زائفة تحت دعوى الدين الطبيعي حينا ودين الانسانية حينا آخر ،كذلك شطح الخيال بكبار الصوفية فتجـاوزوا بنسق التناقض مبحث الوجود من جهة وفسروا قيم الدين والاخلاق فى ضوء نظريـة لا تتعلـــق الا بمبحث الوجود من جهة أخرى ، بينما لا شان لنظرية وحدة الوجود بالمعتقدات ولا بالاخلاق .

•••

خاتمة :

اذا لم يكن التصوف اسلاميـا بحتا فانه لايصح اطلاقا القول واعتباره برمته بدعة مستحدثة، كما أدانه مذهب السلفيين ، انه بلا شك حصيلة فكر مسلمين لا يشك فى اخلاصهم للدين ، وليس التصوف اسلاميا بحتا ، ليس فحسب لما ينطوي عليه من نظريات فلسفية يمكن ان ترد الى أصول اجنبية يونانية وغير يونانية ، وانما لان الرسول عليه السلام لم يكن صوفيـا ــ بالمدلول الذى أوردناه فى هذه المقالة عن التصوف ــ كما لم يكن عليه السلام شاعرا ، والتصوف والشعر صنوان

يسقيان بماء واحد * : انه منهل العاطفة التي تأبى العقل ، لقد حرم الله سبحانه عليه الشعر « **وما علمناه الشعر وما ينبغي له** » (يس : ٦٩) لانه اراد له وللرسل جميعا ان يحتفظوا بعقولهم في دعواتهم لا ان يفقدوها في دعاوى وشطحات .

ماذا نقول وقد زل صوفية كبار ، وبزلة الصوفية يفتتن خلق كثير : هذا الغزالي حجة الاسلام يقول في باب التوكل ، ان الناس يرزقون بذل السؤال او بالنصب ، اما الصوفية فياتيهم رزقهم بعز ان يسخر الله من يوصلون لهم رزقهم بغير انتظار ثم يورد هذين البيتين :

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون

جنون منك ان تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين (٥٧)

كأنه وهو حجة الاسلام قد اذهله التصوف واسكره فانساه قول الله تعالى : « فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقها » (الملك : ١٥) ، فعلق ـ عز وجل ـ الرزق على السعي في الارض لا على استواء التحرك والسكون .

وهذا جلال الدين الرومي يبعد الناس عن العلم الكسبي لانه يحول دون العلم اللدني :

لما كنت قد فزت بمطلوبك ايها المليح صار طلب العلم الان أمر قبيح

حيث انك قد بلغت سطوح السماء فبحثك عن السلم أمر غير مقبول

مرة أخرى سرت في الرومي آفة التصوف فأذهلته وانسته قوله تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (الزمر : ٩) « انما يخشى الله من عباده العلماء» (فاطر : ٢٨)، بل كان أول تنزيل من الله على نبيه واول امر الهي : « اقرا باسم ربك » مع ان الرسول قد بلغ عنان السماء .

وهذا ابن عطاء الله يطالب المريد في اول المقامات ان يتوب عن التدبير لانه شرك بالربوبية ، ويميز بين العبد المتجرد والعبد المتسبب فيجعل الاول في منزلة اسمى من الثاني : لن يجعل الله من تفرغ لعبادته وشغل اوقاته به كالداخل في الاسباب، ولو كان فيها متقنا ، فالمتجرد افضل وما هو فيه اعلى واكمل (٥٨) ** .

---

(٥٧) لغزالي : احياء علوم الدين ـ الجزء الرابع ـ باب التوكل ص ٢٣٥ .

*** استدراك : مماثلة التصوف بالشعر ليست مطلقة، منطلق التصوف ديني اما الشعر فلا يتعلق بالدين اثباتا او نفيا ولذا يقال تصوف اسلامي وشعر عربي ، أغلب موضوعات الشعر العربي المدح والرثاء والهجاء والفخر ، والمدح تزلف ونفاق والرثاء نواح وعويل كعويل النساء والهجاء سب وقذف والفخر غرور وخيلاء ، من اجل ذلك ذم القرآن أغلب الشعراء « يتبعهم الغاوون ـ ـ يقولون ما لا يفعلون ـ وما علمناه الشعر وما ينبغى له » على ان آفة الشعر ليست في موضوعاته وانما لانه بدوره يستند الى العاطفة المجردة من العقل ، ومن ثم حرم الله على الانبياء ان يكونوا شعراء ، ويبدو ان ذلك يجب ان يطرد في كل اصحاب الدعوات وواضعي الايديولوجيات ومن يأتم بافكارهم الناس . ومن ناحية أخرى التقى التصوف بالشعر في الشعر الصوفي ، سما التصوف بالشعر من جهة موضوعه ولكن مكن الشعر للتصوف أن يكون اشد تخديرا وأقرب تغريرا .**

(٥٨) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير في اسقاط التدبير ص ٢٤ ـ ٢٨ .

**** التزمنا في نقد كبار مفكرى الاسلام بالقول المأثور عن الامام علي : اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال اعرف الحق تعرف أهله ، فكل يؤخذ من كلامه ويترك الا رسول الله فيما بلغ عن ربه .**

لم يرد الله لرسله أن يتصوفوا لأنه لم يردلهم مثل هذه الزلات ، على أن ذلك لا يعنى أن نقول فى الصوفية ما قاله أفلاطون فى الشعراء : ان نكللهم بأكاليل الغار ثم أن نشيعهم خارج المدينة مصحوبين باللعنات ، لأن للتصوف دوراايجابيا هاما فى الدين يتعذر أن يكون عنه غنى أو له فيه بديل ، ولأن آفة التصوف مع خطورتهاليست عسيرة على التحصن ضدها ، معالاعتراف بالالتزام بالشريعة ک « مصل » للوقاية من آفةالتصوف فانه وحده لا يكفى ، لان الصوفية لا يعترفون اذ يشطحون واذ يزلون انهم بذلكقد نقضوا أحكام الشريعة ، ولن يعدموا التأويل والتماس المعاذير فى اشد الشطحات نكرا ، وانمالا بد من لجام العقل ، هبة الله للبشر ـ حتى لا يصيح صوفي حين تمأمأ شاة او يصيح ببغاء وهو فى وجده قائلا : لبيك (أو حيّ) .

وليس ذلك العقل الذى قدمه متفلسفةالصوفية ، انهم قد وضعوا العربة أمام الحصان ، اذ تصوفوا حيث كان ينبغى أن يتفلسفواوتفلسفوا حيث كان ينبغى أن يتصوفوا ، فليس بالذوق ولا بالتصوف يفسر الوجود والكون ،وليس باستلهام افلاطون وأفلوطين وغيرهما من الفلاسفة يتم الوصول الى الله ، لقد خلطواالعقيدة بالفلسفة حتى افتتن الناس فظنوا ان نظرية فلسفية بحتة كوحدة الوجود يمكن أنتكون موضوع اعتقاد وانتكون بديلا عن التوحيد.

وانما العقل الذى وصفه الحارث المحاسبي ـ من كبار الصوفية ـ بأنه غريزة أقام الله به الحجة على البالغين اذ خاطبهم من جهة عقولهم ،انه النور فى القلب ، كالنور فى العين ، انه صفوة الروح وخلاصتها وخلاصة كل شيء لبه ولذاسمي العقل لبًا ، « انما يتذكر أولو الالباب » .. ولا بد أن يعتاد العبد النظر والتفكير والتذكرليكثر اعتباره ويزيد فى علمه ، فمن قل تفكيره قل اعتباره ومن قل اعتباره قل علمه وبان نقصهولم يجد طعم البر ولا برد اليقين ولا روح الحكمة .. وما أقرب من اضرب عن النظر في حياتهمن حياة البهائم التى لا تعرف الا ما باشرته بجوارحها (٥٩) . ذلك العقل الذي وصفه الغزاليفى كتابه الاحياء بأنه منبع العلم ومطلعه ، ووسيلة السعادة فى الدنيا والآخرة ، ثم أورد حديثرسول الله: يا أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا، بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه واعلموانه ينجدكم عند ربكم (٦٠) .

وخلاصة القول فى التصوف انه كالطعامالشهى أو الفاكهة اللذيذة ، ولكن آفتها أنها سريعة العطب ، لذة التصوف لا تحول دونعطبه ، وعطبه لا يعني تحريمه ، وانما يجب ان يغلف بالشرع كما تغلف الفاكهة صيانة لها ،ولكن التغليف لايحول دون عطب من الداخل ومن ثم استحدث الانسان التبريد ، وتبريد التصوفتبريدا يحول دون سخونة هذيان المحمومين من اصحاب الشطحات والاحوال انما يكونبالعقل ، « أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الالباب » .

والله ولى التوفيق .

---

(٥٩) الحارث بن اسد المحاسبى : المسائل فى اعمالالقلوب والجوارح ورسالة في العقل ص ٢٣٦ ـ ٢٥٩ .

(٦٠) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ١ ص ٧٣ .

عبدالعزيز محمد الزكي

الفكر الهندي
من الهندوكية إلى الإسلام

* الفكر الهندى قبيل مجىء الاسلام ..
* الفكر الهندى بعد انتشار الاسلام ..
* دعوة الفكر الهندى للوحدة الدينية ..
* دعوة الفكر الهندى للوحدة الاجتماعية ..

مر الفكر الاسلامى بتجربة فريدة فى الهندتستحق الدراسة والبحث ، اذ خاض فيها صراعا متواصلا مع الفكر الهندوكى حتى استطاعأن يدعم وجوده فى العقلية الهندية ، يعينها من ناحية على التخلص من الاتجاهات الوثنية ،ويمكنها من ناحية أخرى على تصفية فكرتها عن التوحيد من كثير من الشوائب الأسطورية . ولماعجز الفكر الهندوكىعن اذابة الاسلام فىالهندوكية كوسيلة للمحافظةعلى التراث الهندوكىواستيعابالاسلام فى ثناياه ظهرت دعوة الوحدة الدينية لتصهر الهندوكية فى الاسلام ، وتصهر الاسلامفى الهندوكية ، فكانت محاولات التوفيق بين الديانتين . الا أن هذه المحاولات ادت الى نشاهديانات جديدة نشرت مزيدا من البلبلة الفكرية ، وافقدت الأمل فى تحقيق وحدة الدولة علىأساسمن التجانس الدينى . وأخيرا ظهرت بوادر دعوة ترى أن وحدة الدولة لايمكن أن تقوم الا علىأساس من وحدة اجتماعية ، تحقق التجانس بين شتى المجتمعات الهندية ...

●●●

أولا : الفكر الهندى قبيل مجىء الاسلام

لم يكد الفكر الهندى ـ فى أواخر القرن السادس الميلادى وأوائل القرن السابع الميلادى ـ يخلص من الصراع بين الفكر الفيدى والفكر الحر الى تكوين فكر هندوكى حاول أن يحتوى مختلف النزعات الآرية والدرافيدية والبوذية والجانية (١) حتى تشعب فى ثلاثة اتجاهات رئيسية كونت كثيرا من العقائد والمذاهب والنظريات :

(أ) الفكر البرهمى

(ب) الفكر الڤشنوى

(ج) الفكر الشيڤى

وذلك علاوة على الفكر البوذى الذى لم يجد بُدّاً من أن يستوعب بعض تعاليم ، وينتهج أساليب الجدل العقلى حتى يستطيع أن يحافظ على أصوله ، ويجد أرضية قوية فى العقلية الهندية ...

ولقد انبعثت الاتجاهات الهندوكية الثلاثة أساسا من عقيدة الثالوث الالهى التى تضم فى وحدة ثلاثية : ـ

براهما Brahma .. كبير الآلهة .. والاله الخالق ، وڤشنو Vishnu .. الاله الحافظ للكون ، وشيڤا Shiva الاله المدمر للشر .

وكل ما نعرفه عن هذه الاتجاهات مستمد أصلا من أسفار البورانا Puranas التى ليست الا مجموعة من الحكايات والاقاصيص الدينية التى تروى الفكر الفوكلورى الهندى خلال القرون الوسطى على لسان الزهاد والحكماء .

(أ) الفكر البرهمى :

فى هذه الفترة أخذ اثر الفكر البرهمى يضعف تدريجيا بضعف نفوذ **براهما** كبير الآلهة الذى تصوره كتب البورانا على انه أحمر اللون ، خرجت من جسمه الجميلة **سارا سڤاتى** Sarasvati وهى غادة بيضاء اللون ، ترتدى ملابس بيضاء ، تجلس على زهرة اللوتس وهى تسبح فى المياه تعزف على آلة موسيقية . فانبهر براهما بجمالها ، وسحرته انغامها الموسيقية ، حتى لم يستطع ان يحيد بصره عنها ، واستولى الخجل على ساراسڤاتى ، وحاولت أن تتخلص من نظراته المدلهة فاندفعت يمنة ، الا انه سرعان ما ظهرت لبراهما رأس ثانية جهة اليمين اخذت تحملق من جديد فى ساراسڤاتى .. فتحركت فى الحال صوب اليسار ، فبرزت رأس ثالثة على اليسار حتى لا يحرم براهما من متعة رؤية ساراسڤاتى لحظة واحدة ، ولما حاولت الاختفاء خلفه اطلق رأس رابعة خلفية تحملق بهيام وشوق فى ساراسڤاتى حتى اضطرت الى أن تصعد فوقه ،

(١) انظر مقالنا عن : « نشأة الفكر الهندى وتطوره فى العصور القديمة » مجلة عالم الفكر . المجلد الاول . العدد الثالث ، ١٩٧٠ .

ولكن ذلك لم يمنع من ظهور رأس خامسة تتجهببصرها الى أعلا وتطيل النظر فى ساراسفاتىالتى استسلمت فى النهاية لطلب براهما حين ناشدهاان تقبل ان تكون رفيقته . وانجبت له من الأبناء الكثيرين كان بينهم آلهة أخيار وشياطين أشرار. ولا تعتبر ساراسفاتىأم الآلهة فقط ، انما قدست كذلك على أنها ربة السحر والجمال والفتنةالخلاقة ، التى تلهم الفنان بما يتوصل اليه من انغام وشعر ، وتوصى للحكيم بما يستشفه منحكمة ..

الا أن الصورة الفولكلورية لبراهماوساراسفاتى لم تظل هى السائدة على العقلية الهندية ، اذ سرعان ما ظهرت آلهة تنافس براهماودخل معه كل من **ڤشنو وشيڤا** فى صراع على السيادة . وبينما النزاع بينهم على أشده تذكرلنا البورانا انه لفت أنظار الآلهة الثلاثة انبثاق عمود من النور المشتعل من المياه له بريق مئاتالشموس . ولمعرفة كنه هذا النور اتخذ براهما شكل البجعة وصعد الى عنان السماء محاولاالوصول دون جدوىالى قمة ذلك الضوء . بينما اتخذ ڤشنو شكل خنزير ضخم هبط الى أعماقالمياه ، محاولا الوصول دون جدوى الى قرار هذا الضوء . وبعد الاف السنين من صعود براهماوهبوط ڤشنو اعترف كل منهما بعجزه عن كشف كنه الصاعد الى عنان السماء من أعماق المياه ،وعندئذ ظهر لهما شيڤا وأخبرهما بأن عمود النور ما هو الا « الجوهر الالهى » الذى لايستطيع أحدمن الآلهة ان يدركه بمفرده . وبذلك نتج عن اجتماع براهما وڤشنو وشيڤا فى ثالوث الهىموحدقوة كبرى تعرف كل شىء ، وتقدر على كلشىء، ولم يعد براهما كبير الآلهة بل مجرد اله فى ثالوثيتساوى فيه مع ڤشنو وشيڤا .. ولما حاول براهما أن يتعاظم على شيڤا برأسه العليا نظراليها غاضبا بعينه الوسطى الثالثة وحرقها . ويشهد ذلك على ضعف نفوذ براهما أمام زيادةنفوذ ڤشنو وشيڤا (٢) .

ومع ذلك فقد استمر نفوذ براهما قوياوفعالا خاصة على المذاهب الهندوكية الستة التقليدية .. اذ ظلت تعتبر براهما الاله الخالق ،بل أن دخول الاسلام فى الهند لم يضعف كثيرا من قوة تاثير هذه المذاهب على العقلية الهندوكية :

١ ــ ان مذهب **أوتارا ميمنسا** Uttara Mimansa ظل مخلصا لبراهما على الدوام، يصوره على أنه مطلق متحرر من داءة الولادات والموت ،يتوصل اليه عن طريق المعرفة الحدسية التى تتم عند اتحاد الروح ببراهما ..

الا ان بقية المذاهب الهندية تستمدهندوكيتها من ايمانها بأسفار الڤيدا .. وانكانت فلسفاتها تجمع بين الاتجاهات الڤيدية والبوذيةوالجانية ، مما يبين تبادل التاثير بين مختلف العقائد الهندية على مر العصور ..

٢ ــ ان مذهب **سامخيا** Samkhya الذىأسسه **كابيلا** Kapila يدعو الى ان الوجودمكون من مبدأين اساسيين : الروح : بوروشا Purusa والمادة : براكرتى Prakrti وان الأرواح لا نهائية العدد خالدة غير متغيرة كلها وعى خالص ..بينماالمادة خالدة أيضا ، متجانسة الجوهر ، يتالف

(٢) Oroon Ghosh : The Dace of Shiva and other Tales from India, New American Library, New York, 1965.

منها مختلف الظاهرات الطبيعية وشتى الكائنات حسب تناسق عناصرها الاساسية الثلاثة ، من توازن وتماسك من ناحية وحركة ونشاط من ناحية ثانية ، ثم من سكون وخمود من الناحية الثالثة ، ولكن الروح هي التى تزود الحياة بالشعور والوعى وتمكن المادة من ان تعرف ذاتها .. الا ان هذه المعرفة لا تتم الا اذا تحررت الروح من المادة بعد أن تدرك تمايزها عن المادة ..

٣ ــ ولا يختلف المذهب اليوجى . الذى أسسه **باتانچالى** Patanjali عن مذهب سامخيا من حيث ثنائية الروح والمادة .. الا انه لا يقف عند حد ادراك التمييز بين الروح والمادة ، وانما يهتم كذلك بأساليب السلوك التى تساعد القوة الواعية على ادراك هذا التمييز ..

٤ ــ بينما يعد مذهب **ڤياسيشيكا** Viaseshika الذى أنشأه **كانادا** Kanada مذهبا واقعيا .. اذ يرى أن عالم الطبيعة يتكون أساسا من ذرات دقيقة غير مرئية لا نهائية العدد، خالدة تنتشر فيها أرواح لا نهائية العدد ، خالدة حبست فى المادة بقوة خفية غير مرئية .. تقاس فيها الآلام ولا راحة لها الا بالتحرر من سجن المادة عن طريق المعرفة ، سواء كانت المعرفة الفيدية أو المعرفة الاستدلالية ..

٥ ــ ويكاد لايكون هناك خلاف يذكر فى مذهب **نيايا** Nyaya الذى وضعه جوتاما Gotama عن مذهب فياسيشيكا ، فهما يعتنقان نفس النظرية الذرية وثنائية الوجود من مادة وروح ، وتعدد العناصر المادية ..

٦ ــ فى حين ان مذهب بورڤا ميمانسا Purva Mimansa الذى الفدستوره **چايمينى** Jaimini يقف عند حدود أسفار الفيدا ، ويرى ان كلماتها لم تصدر عن اله او انسان. انما انبعثت من ذاتها وانها وجدت منذ الازل وباقية للأبد ، وأن حقيقتها مطلقة ، ولذلك يتحتم معرفتها والامتثال لأوامرها ونواهيها واداء طقوسها وشعائرها ... (٣)

وبذلك فان جميع المذاهب الهندوكية تكادلا تعطي « الحقيقة الالهية » أهمية خاصة ، وترى أن طريق الخلاص يكون اما بالتأمل والمعرفة ، اوبالمجاهدات ، أو بأداء الشعائر والقرابين الفيدية ، فيما عدا مذهب أوتارا ميمانسا الذى يؤكد ان الكمال لايتم الا عند اتحاد الروح ببراهما . ولذلك يعتبر هذا المذهب الاساس الاول لمذهب الڤدانتا. ويقصد بكلمة Vedanta نهاية الڤيدا ونهاية الفكر الخاضع خضوعا تاما للتعاليم الفيدية . ولايذهب بعيدا اذا ما زعم أحد ان مذهب اوتارا ميمانسا قد وضع الفكر الهندوكي على مشارف وحدة الوجود المطلقة عندما اطلع على فكرة التوحيد الاسلامية .

(ب) الفكر الڤشنوى :

ولكن الفكر الڤشنوى كان من بين العوامل التى عاقت توضيح فكرة وحدة الوجود فى العقلية الهندية بما أشاعه من أساطير وعقائد ، تختلط فيها فكرة الاله الواحد بالتعدد ، مما أحاط فكرة الالوهية والوحدة بالغموض والابهام . بيد ان العقائد الڤشنوية اكتسبت شعبية عريضة بين

---

(٣) أنظر مقالنا عن : « نشأة الفكر الهندى وتطوره فى العصور القديمة » مجلة عالم الفكر ...) ... ؟ ... ؟

الجماهير لانها تعتمد أكثر ما تعتمد على القصص الفولكلورى .. ان كتب البورانا خصوصا كتاب ڤشنو بورانا Vishnu Purana هي حوار طويل بين **مايتريا** Maitreya ومعلمه **باراشارا** Parasara وال **فياشا** Vyasa مؤسس مذهب أوتارا ميمانسا، ويصور ڤشنو على أنه هو الروح المطلقة ، وانه خالد لا نهائي ، وكامل لايتغير .وأنه يضم كل شيء فى الوجود فى وحدة وانسجام وتناسق . ويعتبر ڤشنو كذلك المنظم للكون وحافظه من الشر . . ولذلك يتقمص صورا أرضية كلما احتاج الأمر لانقاذ البشرية أو الكون من أخطار دمار شامل أو كوارث عامة . (٤)

ولقد أثار مايتيريا فى حواره مع أستاذه باراشارا مشكلة كيفية صيرورة اللامحدود محدودا أو تحول الخالد الى متغير . أو تبدل الواحد الى متعدد .. الا أن سفر **بهاجاڤاتا بورانا** Bhagavata Purana حاول أن يحل هذا التناقض بأن زعم بأنه لم يكن هناك منذ البداية سوى ڤشنو .. وان جميع المخلوقات ليست فى الحقيقة الا مجرد مظاهر ذاتية لڤشنو . . فلايوجد شيء مستقل عن ڤشنو أو خارج عنه .. وحتى عند زوال الكون وفناء المخلوقات فان هذا الزوال وذاك الفناء ليسا الا مجرد ذوبان الابقاء مع الزمن فى وجود ڤشنو ولا يبقى سوى ڤشنو . . . وما قبل ڤشنو أن يتجسد فى صور الكائنات الارضية الا حبا فى البشرية ورحمة بها وتعاطفا معها .. وما تقمص الصور البشرية والحيوانية الا بروح اللعب (**ليلا** Lila) الخيرة التى تلتزم بخدمة الانسانية .. وما أشبه روح اللعب (ليلا) هذه بالروح الرياضية التى تقبل الظهور فى العالم المحدود المتغير لتدخل فى صراع مع الشر بنوازع خيرة بغية القضاء عليه .. بل ما أشبه ليلا Lila بالروح الفنية التى ترضى ان تصب الافكار الروحية فى قوالب مادية فنية حبا فى الجمال .. **ولذلك فان تجسدات ڤشنو لا تحد من حقيقته ولا تنقص من عظمته .**

وقد يتقمص ڤشنو كليا أو جزئيا فى تجسدات تختلف فيها مظاهر الألوهية .. فتبدو الألوهية واضحة فى تجسده السابع فى **راما** ..وبرز فى كائنات لا هى بشرية ولا هي حيوانية مثل تجسده الخامس .. بل أول ما خرج للناس تقمص كائنات أبعد ما تكون عن الألوهية كالحيوانات ، مثل تجسداته الثلاثة الأولى . . .**واذا كان الشائع أن تجسدات ڤشنو التى ظهر فيها على الأرض هي عشرة تجسدات ، فان هناك روايات أخرى تذكر ان عدد التجسدات بلغ اثنين وعشرين . على أن التجسدات الحقيقية ليست محددة العدد .. أما عن التجسدات العشرة التى ورد ذكرها فى كتب البورانا فلقد ظهر منها حتى الآن تسعة تجسدات فقط .. اما التجسد العاشر فهو التجسد المنتظر الذى يتوقع الناس ظهوره من حين لآخر . ومهما يكن من شيء فان تجسدات ڤشنو العشرة** يمكن تلخيصها على **الوجه التالى :**

١ ــ لقد سبق أن جاء ذكر التجسد الأول لڤشنو فى ملحمة المهاباراتا قبل أن يتعرض له كتاب قوانين **مانو** (٥) واسفار البورانا ..

---

(٤) Bnerjee, A.K. : The Vishu and Bhagavata Puranas, History of Philosophy : Eastern and Western, Allen-Unwin, London, 1953.

(٥) Bûhler, G : The Laws of Manu, Oxford, 1886.

يحكى ان سمكة صغيرة وقعت فى يد مانو (آدم الهند) فطلبت منه أن يحفظ حياتها ويحميها من السمك الكبير بأن يتعهدها بالرعاية حتى تكبر ثم يلقيها فى المحيط ، على أن تنقذه من طوفان قريب سيغمر الارض ويغرق كل كائن حي . فلما استجاب مانو لطلبها نصحته بأن يبنى سفينة ليأوى اليها عند الطوفان . . وتعهدت بان تسحب هذه السفينة الى أن ينتهى الطوفان الى بر الامان وبذلك انقذ ڤشنو الذى تجسد فى السمكة **مالشيا** Malsya الانسان الاول (مانو) وحافظ على ذرية البشر وحماها من الاندثار . .

٢ ــ ولما غمر الطوفان الارض مرة أخرى وغرقت الكنوز الالهية ، خاصة الكتب المقدسة والرحيق المقدس الذى يمد الجميع بالقوة والقدرة اتفق الآلهة والشياطين على التعاون من أجل انقاذ هذه الكنوز ، فاستعانوا على لف جبل **ماندارا** Mandara بالثعبان **ڤاشوكي** Vasuki لخض محيط الحليب قويا يسمح بخروج الكنوز المغمورة فى أعماقه بشد طرفى الثعبان شدا قويا متواصلا . الا أن هذا الشد كان من القوة بحيث أدى الى خرق قاع المحيط ، واحداث هزات أرضية ، واندفاع أمواج من البحر كادت تقضى على الحيوانات المائية ، علاوة على غرق الأرض . فما كان من ڤشنو الا أن تشكل فى صورة سلحفاة ضخمة Kurma استقرت فى قاع المحيط تحت جبل ماندارا حتى يتم خض محيط الحليب دون أحداث أى دمار ، فخرج القمر من المحيط على شكل هلال فأخذه شيڤا وزين بها جبهته ، وخرجت **لاكشمى** Laskshmi ربة السحر والجمال والثروة والحظ السعيد فى قلب زهرة لوتس فصعدت الى السماء واتخذها ڤشنو زوجة له . . ولكن لما خرج كوب الرحيق المقدس تصارع الآلهة والشياطين من أجل الاستيلاء عليه . . فاضطر ڤشنو ان يتخفى فى صورة جنية تدعى **تيموتاما** Timottama أخذت تغرى الشياطين بسحر جمالها وفتنتها الخلابة . وبينما هم منشغلون بالتودد اليها غافلتهم وخطفت كأس الرحيق المقدس واعطته للآلهة . . فما أن شربوا منه حتى استعادوا قوتهم وطردوا الشياطين من السماء واستعاد الاله **اندرا** سلطاته الالهية (٦) .

٣ ــ وحدث أن الشيطان **هيرانياكشا** Hiranyksa قذف بالارض الى أعماق المحيط وعرض البشرية للغرق . . الا ان ڤشنو سرعان ما ظهر فى تجسده الثالث وتقمص خنزيراً ضخماً ڤاراثا Varatha ودخل فى عراك طويل مع هذا الشيطان حتى تمكن من قتله ، ورفع الارض على نابه ، وانقذ البشرية من الطوفان . . (٧)

وهكذا كانت تجسدات ڤشنو الثلاثة الاولى فى صور حيوانات ارتبطت بانقاذ البشرية من الطوفان ، سواء كان هذا الطوفان من فعل الطبيعة أو من فعل الشياطين ، فى حين أن تجسده الرابع كان فى صورة تجمع بين الانسان والحيوان وتجسده الخامس فى صورة قزم انقلب الى عملاق بغرض حماية الناس من الملوك الأشرار الذين يعادون رجال الدين ، ويحولون عبادة ڤشنو ونشر

---

(٦) Oroon Ghosh : The Dance of Shiva and other tales from India, op. cip.

(٧) Basham, A.L. : The Wonder that was India, Sidgwick and Jackson, London, 1954.

التعاليم الڤشنوية بين عامة الناس . وحيث أن الملوك كانوا عادة من طبقة الكشائرية فان مثل هذه التجسدات توحي بمحاولة ڤشنو للتدخل من حين لآخر لحفظ التوازن بين البراهمة والكشاتريا وتخفيف حدة الصراع بينهما .

٤ ــ حصل الملك **هيرانيا كاشيبو** Hiranyakasipu على حصانة من براهما بأن لن يقتله اله أو انسان أو حيوان سواء بالليل أو بالنهار ، بسبب ما يتحلى به من شجاعة ومهارة فى القتال .. فاستولى على هذا الملك نوع من الغرور والاستعلاء وأخذ يعيث فى الأرض فسادا ، ويستبد ويتجبر ويدعى أنه الاله الأوحد الذى لايجوز عبادة غيره ... الا أن أحدا لم يطعه حتى ابنه **براهلاد** Prahlad الذى أخلص فى عبادة ڤشنو رافضا عبادة أبيه .. ولم يستطع التعذيب والتنكيل والسجن أن يغير عقيدته الڤشنوية فحكم عليه أبوه بالاعدام .. الا أن البلطة لم تفلح فى قتله .. وعجز السم على انهاء حياته .. وخرج من النار سالما .. ولم تدهسه الفيلة عندما القى فى طريقها .. وهكذا يحمي ڤشنو كل من يخلص فى عبادته .. فاضطر الملك أن يتودد الى ابنه ويغريه بالتنازل عن العرش ليتولى الملك ويصبح الاله المعبود بعد أبيه ... ولكن براهلاد دخل فى جوار طويل مع أبيه محاولا اقناعه بأنه لايوجد اله سوى ڤشنو ، وانه قوى رحيم عطوف . . وانه موجود فى كل مكان .. ويجب الا تذهب القوة والسلطان والجاه بعقله وينكر وجود ڤشنو .. واذا بالملك يصيح فى ابنه وهو يركل عمودا أمامه : هل ڤشنو موجود فى هذا العمود ؟ ولشدة عجب الجميع أن ينشق هذا العمود ويخرج منه كائن ضخم نصفه انسان ونصفه حيوان على شكل دب ، رأسه رأس أسد ، ومخالبه مخالب أسد .. ينقض على الملك ويمزقه اربا .. ويقضى عليه أمام أعين الذين طلب منهم أن يعبدوه على أنه الاله الأوحد ...

وما كان **ناراشيمكا** Narasimka سوى التجسد الرابع لڤشنو ، حرص فيه الا يدخل فى صراع مع براهما الذى وعد الملك بأن لا يقتله اله أو انسان أو حيوان ، سواء بالليل أو بالنهار .. اذ لم يكن ناراشيمكا كله انسانا أو كله حيوانا ، ولم يظهر الا فى لحظة غروب الشمس ، فى وقت لا هو نهار ولا هو ليل .. وبذلك لم يَتَحَدَّ ڤشنو تعهد براهما للملك (٨) .

٥ ــ ولكن بالى Bali ابن براهلاد أصبح مثل جده مقاتلا ماهرا ، فضلا عن أنه اكتسب عن طريق السحر قوى خارقة استغلها فى أن يطرد اندرا مع بقية الآلهة من العرش السماوى .. الا انه لم يزعم أنه اله ، بل أخلص فى عبادته لڤشنو وكان عادلا فاضلا .. ولكن لما استنجد اندرا وبقية الآلهة بڤشنو .. عزم ڤشنو على تأديب بالي ، لأنه من الخطأ سيطرة أحد على الكون بالقوة الغاشمة ... فظهر ڤشنو فى تجسده الخامس فى صورة قزم ضئيل يدعي ڤامانا Vamana وذهب الى بالي الذى رحب به كرجل دين وعرض عليه خدماته .. فطلب منه ڤامانا أن يمنحه قطعة أرض لا تقل عن ثلاث خطوات من خطواته .. فما ان لبى بالي طلبه حتى تحول القزم الى عملاق ضخم .. فى خطوة واحدة تخطى كل الارض ، وفى الخطوة الثانية احتوى كل الكون

Oroon Ghosh : The Dance of Shiva and other tales from India, op. cip. (٨)

حتى لم يبق متسع للخطوة الثالثة ، وبذلك لم يف بالى بوعده لبرهمي فاستحق العقاب الذى يسوقه الى النار . فأدرك بالى أن ڤامانا لم يكن فى الحقيقة سوى ڤشنو الذى جاء يعاقبه على سيطرته على الارض والسماء بالقوة .. فاعترف لڤشنو بخطيئته وطلب منه أن يجازيه بأن يكون موضع الخطوة الثالثة فوق راسه .. فوضع ڤامانا قدمه على رأس بالي وزج به الى المناطق السفلى . ولكن ڤشنو نصبه حاكما على العالم السفلى نظرا لأنه كان من المخلصين لعبادته ويحترم رجال الدين .. (٩)

٦ ــ **لعل التجسد السادس** لڤشنو يفسر لنا كيف كان الصراع شديدا بين الملوك الكشاتريا والزهاد البراهمة ، وكيف أن الغلبة يجب أن تكون للقيم الفاضلة رغم مايشوب الحياة من مآسٍ وفواجع .

لقد حدث ان الملك الشرير **كارتاڤيريا** Kartavirya زار صومعة الزاهد **جاماداجنى** Jamadagni فى غيابه وقد احسنت زوجته الكشاترية **رانوكا** Renuka استقباله وأكرمت وفادته ، واستولى الملك علي عجل صغير كان يربيه الزاهد ليقدمه قربانا . وغضب الزاهد لخروج زوجته على التقاليد المرعية التى لاتسمح باستقبال النساء لضيوف من الرجال فى غياب عائل الأسرة .. وحرض ابناءه على قتلها فلم يستجب له الا ابنه الخامس **باراشو راما** Parasu Rama الا انه بعد أن قتل أمه رجا أباه أن يعيدها للحياة طاهرة ... ولم يكتف الزاهد بقتل زوجته بل طارد الملك كارتاڤيريا كذلك وقطع اذرعه الألف وقتله .. ولكن أبناء الملك انتقموا لأبيهم وقتلوا الزاهد ، فغضب باراشو راما لقتل أبيه ، ونشب نتيجة لذلك قتال عنيف بين البراهمة والكشاتريا ، وأخذ باراشو راما ــ الذى يعتبر التجسد السادس لڤشنو ــ يغير على بلاد الكشاتريا ويملأ بدمائهم البحيرات الخمسة التي شقها ببلطته التى وهبها له شيڤا . ثم ملّك أراضيهم للبراهمة الذين جلبهم من الشمال ، وبعدها اعتزل الحياة وعاش فى صومعة حيث زاره **أرجونا** Arjuna بطل ملحمة المهابارتا لكي يدربه على فنون القتال . (١٠)

وهكذا أصبح البطل الأسطورى هو الذى يحرص على التقاليد المرعية ويتقن الفنون العسكرية وتنتهى حياته بالزهد والعزلة فى صومعة يفد اليها من يريد أن يستفيد من خبرته أو حكمته .

٧ ــ ولذلك لا نعجب اذا ما احتضنت الڤشنوية راما Rama بطل ملحمة رامايانا Ramayana الشعبية واعتبرته التجسد السابع لڤشنو .. وذلك لما اتسمت به بطولة راما من تمسك بالتقاليد الملكية المرعية وحرصه على الاستجابة للمطالب الشعبية والمحافظة على مشاعر رعاياه . فلقد اطاع أمر والده بنفيه خارج البلاد فى الغابة لمدة اربعة عشر عاما دون ما ذنب جناه ، وذلك حتى لا يحنث والده الملك بعهد قطعه لزوجته الثانية حين انقذته من موت محقق ، اذ وعدها

---

(٩) نفس المرجع السابق .

(١٠) Dowson, J : Hindu classical dictionary, Kegan Paul, London, 1928.

بتحقيق أى مطلبين تريدهما ، فحرضتها وصيفةشمطاء حدباء على أن تطلب من الملك أن يولى ابنها **بهاراتا** Baharata ولاية العهـد بدلا من راما ، وأن ينفى راما خارج البلاد ... الا أن بهاراتا بتقاليد الملك الفاضلة رفض أن يتولى الملك بعد موت أبيه . وأسرع خلف راما وأخذ منـه حذاءه ووضعه على العرش لحين عودته بعد انتهاء مدة النفى (١١) .

صحبت **سيتا** Sita زوجها راما الى الغابة يرافقهما أخوه لاكشمان Lakshman . الا أن أميرة جزيرة لانكا Lanka بمجرد أن شـاهدت راما وقعت فى حبه وتقدمت اليه تطلب الزواج منه كعادة القبائل الدراڤيدية الأموية .. ولما رفض راما استنجدت بأخيها راڤانا Ravana الذى وقع بدوره فى حب سيتا . فتنكر راڤانا فى صـورة غزال أغرى سـيتا على حث راما لصيده ، فجرى راما خلف الغزال واستطاع راڤانا بهذه الحيلة أن يبعد راما عن سيتا التي صارت وحيدة بعد أن طلبت من لاكشمان أن يسرع فى انقاذه عندما سمعت صيحات استغاثة خادعة افتعلها راڤانا . ثم ظهر زاهد عجوز طلب من سيتا جرعة ماء ، وما أن خرجت سيتا من الكهف حتى أمسك بها راڤانا المتنكر فى صورة الزاهد العجوز . وهرب بها الى جزيرة لانكا وحبسها فى قصره حين رفضت عرضه بالزواج منها . ولكن راما استطاع بعد جهاد شاق طويل أن يكون جيشا ويحارب راڤانا فى عقـر داره ويهزمه ويقتله ثم يعود بسيتا ..

ولم يكـد راما يقضى على راڤانا وأختـه ويطلق صراح سيتا حتى واجهته مشكلة جديدة ، اذ أخذ يشاع بين رجاله أقـوال تمس عفـة سيتا .. لقد أقامت سيتا فترة من الزمن تحت حراسة رجل غير زوجها كان يطمع فيها ويمكن أن يكون قد نال منها ما نال خاصة وهى على ما هي عليه من فتنة وجمال تثير كل اغراء واندفاع .. ومنعا للقيل والقال حول عفة سيتا وطهـارتها قبلت أن تخوض محنة النار ليتأكد الجميع انها خالية من الدنس والنجاسـة ، ولتقطـع دابر الاشاعات التى تحوم حول شرف الاميرة ، وتسيء الى كرامة الأسرة المالكة . وخاضت سيتا النيران امام مشهد كبير من الآلهة والملوك والأمراء والقواد والجنود . ولما خرجت من النار سالمة واثبتت بما لا يدع مجالا للشك انها كانت وفية لراما محافظة على شرفه الملكى شاع الاطمئنان بين الجميـع وأرتاح راما وسعد ، وأخذ يستعد للعودة لبلاده بعد أن انتهت مدة النفى . وماكاد يقترب مـن مملكته حتى استقبله أهله ومواطنوه أحســن استقبال ، وتنازل بهاراتا الوفى عن سـلطته ، وتوج راما وسيتا ملكا وملكة ..

ولكن الناس لم تترك راما وسيتا ينعمـان بهدوء الحياة خصوصا بعد أن اخذت سيتا تحن لحياة الغابة .. ولاحظ الناس عليها كثرة التردد على زوجات النساك فى الغابة وتقديم الهـدايا لهن ... واذا بالألسن تلوك الاشاعات من جديد وتستعيد الماضى وتثير الشكوك حول سلوك سيتا وتعيب على راما انه ارتضى معاشرة امرأة اقامت فى حضانة رجل آخر اشهرا طويلة .. واتخـذ

Aiyer, N. Chandrasekhara : Valmiki Ramayana, Bhavan's Book University, (١١) Bombay, 1954.

منها ملكة للبلاد . (١٢) ورغم أن محنة النـارأكدت للجميع عفة سيتا فـان الحـزن والألم والضيق استولى على راما عندما أخبره رجـالحاشيته بما يتبادله الناس من حديث حـول شرف الأسرة المالكة .. واذا به تحت الضـغطالشعبى يطلب من أخيه لاكشمان بأن يأخذ سيتا بعيدا عن المدينة ويقتلها .. ولـكن لاكشـماناكتفى بأن تركها بالغابة عندما علم أنها حامل ـ بالقرب من مجتمع النسـاك .. فأخـذ يرعاهاالزاهد الحكيم **ڤاليميكى** Valimiki ـ الذى كتب ملحمة راما شعرا ـ وكذلكعاونتها زوجتهوزوجات نساك الغابة حتى وضعت توأمين من الذكور هما **لاڤا** Lava **وكوشا** Kusa . ولقدتولى ڤاليميكى تربيتهما وتعليمهما وتدريبهمـا على فنون القتال دون أن يدرى بهما راما الذىكان يعيش فى وحدة قاسية رافضا الزواج .. لا يأكل غير ما يسد الاود .. ينام على الارض..ولا ينطق الا باسم سيتا ..

وفى حقل قرابين الحصان المقـدس أخـذلاڤا وكوشا ينشدان أشعار ملحمة راما التى ألفها ڤاليميكى يوميا لمدة شهر كامل على أنغـامالناى الساحرة حتى جـذبا انتباه رامـا الذى سألهما عن أبيهما فأخبراه بأن أمهما هي سيتا.. فأدرك انهما ابناه ، وطلب من ڤاليميكى أن يعيد سيتا الى القصر بعد أن تجرى اختبار النار مرةثانية امام عامة الناس حتى يشهد كافة الشعب براءتها ويتأكد سواد الجماهير من عفتها . . فتكف الألسن عن الافتراء عليها والتشهير بهـا وتصان سمعة العائلة المالكة .. وما أن سمعتبأمر طلب راما لاعادة اختبار النار ليقنع شـعبه الذى يطارده بالاشاعات التى تحوم حولطهارتهاحتى عزمت على الا تتحمـل مزيدا من الظـلم المستمر .. وتريح راما ورعاياه .. وتوقف هذاالعذاب الذى يقاسيه الجميع من هذه الشكوك وما تجلبه من مشاعر الخزى والأسى والعار ..فما أن حضرت سيتا أمام الناس الذين جـاءوا ليشهدوا اختبار النار .. حتى صاحت طالبةمن « الأم الارض » التي أخرجتها فى الحقـول فى أحضان زهرة لوتس أن تستعيدها .. ومأأن سمعت ربة الارض **ڤاشوماتى** Vasumati هذه الاستغاثة حتى انشقت الارض امام راماوخرج منها عرش مرصع بالجواهر الثمينةتتربع عليه ڤاشوماتى وهي تنادى : تعالى يا ابنتى ..تعالى يا ابنتى .. فأسرعت اليها سيتا وارتمت فى احضانها .. ثم أطبقت الارض على العرشوڤاشوماتى وسيتا .. بينما اندفع راما يائسا ملتاعا يريد أن يمسك بسيتا بعد فوات الاوان..ولم يستطع أن يمسك سوى بشعيرات حريرية طويلة من شعرها هي كل ما تبقى له منها . (١٣)

وهكذا كانت نهاية قصة البطل راما نهايةدرامية تعبر عن ماساة الصراع الذى يحتـدم فى النفوس بين الحق والتقاليد .. بين الفضيلةوالواجب .. بين الحب وأصول الحكم .فعاش راما فى المنفى ضحية التقاليد .. وخسر سيتااستجابة لواجبالحاكم ... ولايستطيع احتمال قسوة مثل هذا الصراع الا بطل اسطورى تقمصفيه الاله ڤشنو .. ولذلك اعتبر الهنود راما

(١٢) Dutt, Romesh C. : The Ramayana and the Mahabharata, Dent and Sons, London, 1953.

(١٣) Shudha Mazumdar : Ramayana, Bhavan's Book University, Bombay, 1953.

الذى ضرب المثل الاعلى فى المحافظة على التقاليد والتمسك بقواعد الحكم مضحيا بالمصالح الذاتية والسعادة الشخصية مادام ذلك يرعى السمعة الطيبة لحكام الشعب ويحترم مشاعر النـاس وافكارهم . . .

٨ ـ واذا كانت قصة راما تشكو نوعا من السلبية لاستسلام راما لجمود التقاليد وتقلب المشاعر العامة فان هدفها الاول هو نوع مـن المحافظة على الوحدة القومية وانقاذ الشعب من الفرقة والتشيع والنزاع . ولكننـا نجـد من الناحية الاخرى أن قصة **كريشـنا** Krishna التى تذكرها ملحمة **المهابارانا** Maha Bharata فى الجزء المعروف باسم **بهاجافاد جيتا** Bhagavat Gita وتتولاها بالتوضيح والتفسير كتب پورانا Puranas تصور لنا بطلا يدعو الى المـواقف الايجـابية التى يفرضـها الواجب الذى بدونه لايتحقق كمال الذات .

لقد أحاطت الاساطير بكريشنا الاسود من قبل ولادته حتى بعد مماته .. فلقد اغتصـب **كامشا** Kamsa الحكم بعد أن عزل أباه وسجنه وبقدر ما اتصف به الملك كامشا من كفاءة ومهارة عرف بالقسوة والظلم والجبروت والاستبداد ، فلم يكن يتمسك بتقاليد الحـكم الفاضـلة ولا يراعى أصول السلوك القويم . لقد أخضع العدالة لمشيئته واهوائه ، واذل الشعب حتى خـاف بطشه ، وارتفعت أصوات للسماء تطلب انقـاذ البلاد من البؤس والشقاء والخـوف ، فنزلت نبوءة من السماء تعلن أن مصرع كامشا سيتم على يد أحد أبناء عمته .. وما أن سمع كامشـا هذه النبوءة حتى زج عمته وزوجها فى السجن .. واخذ يحطم راس كل طفل ذكر تنجبه ، الى ان ولد الطفل الثامن فى ليلة شديدة الحلكة كثيرة السحاب غزيرة المطر فأسرع زوجها هاربا بالطفل من السجن والحراس نيام .. وترك الطفل عند راعى بقر سماه كريشنا بسبب سـواد بشرته واستبدل به طفلة عاد بها مسرعا الى السـجن قبل أن يكتشف أمر هربه .. ولما راى كامشان ان المولود الجديد أنثى ضحك فرحا واستمر فى غيه وبطشه وقسوته متحديا نبوءة السماء ..

وعاش كريشنا فى أمان فترة من الزمان حتى كبر واصبح فتى وسيما جذابا مرحا قويا شجاعا يميل لمغازلة الفتيات الحسان ، والرقص والغناء معهن فى مختلف الحفلات فى الليـالى القمرية بالغابة .. يسحر قلوب العذارى بأنغام الناس العذبة الشجية .. كما عرف بالجرأة فى مواجهة الافكار التى تتعرض لها قريته ، وقتل الثعابين التى تهـدد الأهـالى . وذاع صيت شجاعته بين الناس الى أن بلغت مسامع كامشا فحاول قتله . وصمم كريشنا على الانتقام ونجح فى قتل كامشا واعاد والده المعزول الى الحكم .. فالحق كريشنا بالاكاديمية العسكرية حتى برع فى فنون القتال ..

وحدث ان قام صراع على الحكم بين اقاربه من أبناء عمـومته الاخـوة **باندوس** Pandus والأخوة **كوروس** Kurus .. اذ استطاع الاخوة كوروس بالغش فى لعب النرد خديعة الاخـوة باندوس ونفيهم خارج البلاد والاستيلاء عـلى الحكم . الا انه لما انتهت مدة النفى وهي ثلاثة عشر عاما ، رفض الأخوة كوروس عودة الاخوة باندوس فقامت الحرب بين الفريقين .. وحاول

كل فريق أن يضم كريشنا الى جـانبه . ولم يتأخر كريشنا فى عرض مساعدته على الجميع نظرا لقرابته للكل .. فطلب منه الاخوة كوروس العون العسكرى من جنود وعتاد بينما اكتـفى الاخوة باندوس بطلب استشـارته للاسـتعانة بحكمته (١٤) .

وبينما يتأهب **آرجونا** Arjuna قائد جيوش الباندوس للقتال ويركب عربته الحـربية التى يقودها كريشنا . حتى انتابته انفعالات متضاربة أخذت تبلبل تفكيره وتثبط من حماسه للقتال .. واذ به يتساءل : كيف يقدم على حرب يقتـل فيها أبناء عمومته وأقاربه وأصدقاء طفولته .. ؟ وماذا يعود عليه الانتصار فى المعـركة ما دامت نتيجة الحرب هي هلاك الجميـع وخراب كل الديار .. ؟ ولما أحس كريشنا بما أصاب آرجونا من تمزق ذهنى واضطراب نفسى ، وبدا عليه التردد والحيرة حتى أصبح لا يعرف اذا ما كان الواجب يقتضيه أن يحارب أو لا يحارب ، حتى سارع بالدخول فى حوار طويل مع آرجونا يكاد يستغرق كل كتاب بها جافاد جيتا .. ونبـه آرجونا الى ان كل فرد يجب ان يؤدى واجبـه على الوجه الاكمل دون أن يخضع لأية بواعث ذاتية أو عواطف شخصية أو يتأثر بأية اغراض نفعية .. وحيث أنه جندى وعمله الاول هـو القتال فان الواجب يحتم عليه أن يقاتل اذا أراد أن يصل الى كمال الذات ، ولا يدع الشـفقة والرحمة والأسى تطغى علي وجـدانه وتفقـده الحماس اللازم لأداء الواجب فى سبيل الحـق الذى يؤمن به ، وان الحكماء لا يميزون بين الحياة والموت ولا توجد حياة بدون موت .. وقد تفنى الاجساد ولكن الأرواح ستبقى خالدة . وعلى ذلك فليس ثمة ما يدعو الى التخاذل بسبب توقع موت الاقارب والاصدقاء والاهالى طالما أن هـذا المـوت لا يتعـارض مع أداء الواجب . وأزالت توجيهات كريشنا ونصائحه البلبلة والحـيرة عن آرجونا . واقبل على خوض معـركة حاسـمة انتصر فيها ومات الاخوة كوروس وكثير غيرهم من الاقارب والاصدقاء . وهو يؤدى واجبـه فى سبيل الحق الذى يدافع عنه .. محققاً كمال الجندى المقاتل واستحق أن يتولى الحكم (١٥) .

ولـكن سرعان ما أفسـد الناس الثراء والرفاهية ، وانغمس الجميع فى ملذات اللهـو والمجون والشراب ، وبدأ الشـقاق يدب بين صفوفهم .. ولما عجز كريشنا عن هديهم لجـأ الى الغابة وعاش عيشة الزهد والتنسك الى أن لقى حتفه بسهم صياد طائش بينما كان يتأمل تحت ظل شجرة .. وهكذا انتهت حياة شاب مرح جرىء ، وبطل مقاتل وحكيم مفكر وزاهد طاهر ، شغلت أعماله وأفكاره عـامة النـاس وخاصتهم حتى رفعه الفشنويون عن مستوى البشر واعتبروه التجسد الثامن للاله فشنو ..

٩ ــ واذا كانت الدعوة البوذية حـركة فكرية حرة ارادت ان تتخلص من جمود التعاليم الفيدية وما تفرع منها من مذاهب وعقائد وسلوك فاضل يقوم على التأمل والجهاد الروحى مـن اجل الخلاص من آلام الدنيا ، فان الفشـنوية الشعبية لم تستطع أن تغفـل عن جهـاد بوذا الروحى من أجل انقاذ البشرية من العذاب الذى تعانيه فى هذه الحياة ، خصوصا بعد أن اقبـل

---

(١٤) Flora Annie Steel : A Tale of Indian Heroes, Hutchinson, London, 1923.

(١٥) Radhakrishnan, S. : The Bhagavat Gita, Allen Unwin, London, 1948.

عامة الناس على البوذية التى لا تقبل التفرقة الطائفية فاكتسب بوذا شعبية بين سواد الشعب حولته الى أسطورة ... ولذلك لا نعجب اذا ما رحبت الڤشنوية بذلك الشاب الامير الذى هجر قصر أبيه يوم مولد ابنه من زوجته الجميلة وقبل أن يعيش فى كهوف الغابة ، عازفا عن حياة الترف والرفاهية ، مضحيا بأبهة السلطان والجاه ، راضيا حياة التقشف والزهد والتأمل بحثا عن الحقيقة وسعيا وراء الحرية الحقة والسعادة الاصيلة ، بعد أن غمته الحياة بما وجد فيها من مرض وشيخوخة وموت وقيدته بمطالب البدن والعقل .. فوصله الجهاد الروحى الذى يهىء فرص التأمل الحر من أن يخرج حقيقة الترڤانا من أعماق ذاته واصبح مستنيرا .. وأدرك أن الفناء عن الحياة يجب أن يكون المطلب النهائى للانسان . (١٦)

ويبدو أن الڤشنوية لم تجد أفضل من بوذا المناضل الروحى الذى جاهد من أجل انقاذ البشرية من قسوة العذاب فى الحياة ليكون التجسد التاسع لڤشنو .. بل انها لم تجد من بعده من يستحق أن يكون تجسدا لالهها المفضل ...

١٠ – الا أن الڤشنوية لم تجمد ولم ترفض قيام أى تجسد جديد لڤشنو بل انها توقعت أن يظهر ڤشنو فى تجسد عاشر فى نهاية هذا العصر تطلق عليه اسم **كالكن** Kalkin يخرج على الناس فى صورة فارس يمتطى جوادا أبيض فى يده سيف بتار ينزل العقاب بالاشرار حتى يزيل الشر ويعم الخير والفضيلة والطهر ، وتعود الدنيا الى العهد الذهبى الذى يسعد فيه كل الناس ..

ولكن يبدو أن الڤشنوية فى اعتقادها بالتجسد العاشر المنتظر متأثرة بالبوذية التى لاتجعل الاستنارة قاصرة على بوذا المستنير الاول وانما ترجح أن يظهر بوذا فى كل عصر طالما أن هناك فردا يستطيع أن يسير فى طريق الاستنارة الذى سلكه بوذا ..

وهكذا استطاعت عقيدة تجسدات ڤشنو العشرة أن تغطى كل ما ظهر من عقائد حول انقاذ البشرية من تقلبات الطبيعة والشياطين واستبداد الملوك .. ومن الصراع القومى والصراع الاجتماعى والصراع النفسى .. ومن عذاب الحياة وشقائها ...

(ج) الفكر الشيڤى

ان الڤشنوية بكل ما تحتويه من أساطير فولكلورية وتقاليد سلوكية وتعاليم دينية واتجاهات خلقية ومبادىء فلسفية لم تستطع أن ترضى جميع نزعات الهنود العقائدية ... فلقد استهوت الشيڤية عامة الهنود كذلك بما تشمله من خرافات شعبية وشعائر وطقوس وقرابين ، ومن مغامرات أسطورية وأقاصيص حب ، ومن مجاهدات زهد وتقشف ومن مأثور الحكمة .. وابرز ما يميز الشيڤية ما يتسم به الاله شيڤا من عنف يدمر الباطل وقسوة تحطم الاشرار وتزيل الشر .. ورغم انه مخيف مرهوب فانه محبوب ومعبود فى نفس الوقت .. وأعماله تستثير شتى العواطف الانسانية وتجذب معتقدين جددا على الدوام ...

---

(١٦) انظر كتابنا عن : قصة بوذا ، مؤسسة المطبوعات الحديثة ، الاسكندرية ١٩٥٩ .

٭ **الاله شيفا** Shiva : لم يتوطد نفـوذشيفا فجأة فى القرون الميلادية الاولى اذ كان معروفا منذ اقدم العصور باسم **رودرا** Rudra الذى ورد ذكره فى سفر **رج ڤيدا** Rig-Veda على أنه رب الاغانى والقرابين والطـّعام الذىيشفى الامراض ويجلب السعد والرخاء ويكثر النسل فى الخيل والاغنام والبقر والانسان ..

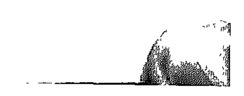
وبينما يتضمن سفر **ياجور ڤيدا** Yajur Veda كثيرا من الادعية التى تطلب من رودرا الحماية فان سفر **آثارڤا ــ ڤيدا** Atharva-Vedaأول كتاب دينى صوره علي انه اله محطممفترس مخيف مرعب يهلك الاشرار فى سبيل أن يحفظالزرع والضرع ..

أما كتاب **اليوپانيشـاد** Upanishad فيذهب الى أن شيڤا كان وحـده قبـل كل الاشياء .. وانه موجود على الدوام .. خـالدوغير خالد .. برهمان وليس برهمانا .. هو واحد بدون بداية او وسط أو نهاية .. هـوشامل للكل .. هو براهما وڤشـنو وشـيتا واندرا ...

ومع ذلك فان ملحـمة الرامايانا كثـيراما تشير الى رودرا على أنه اله انسانى وليس الها سماويا ، وان كان يلقى التقدير والتبجيلمن براهما وڤشنو واندرا ، بينما أسفارالبورانا تضفى سمات رودرا فى أسفار الفيدا على شيفاوتصوره على أنه أشقر بدين متوسط العمر له اربعة أذرع وأحيانا خمسة أوجه ، شعره مجعدملفوف فى ضفائر ، يزين الهلال جبهتهوتتوسط جبينه عين ثالثة يخرج منها شرار عند الغضبيحرق كل شيء ، لايرتدى سوى سروال قصير من جلد النمر لايكاد يغطى العجـز .. عنقـهالأزرق اللون يلتف حوله ثعبان أو قلادة من الجماجم . كما تلتف الثعـابين حـول أذرعهالأربعة ، ويمسـك فى أياديه رمحـا من ثلاثة رؤوس ، وقوسا وطبلة وعصا تنتهى بجمجمةوسوط ، وجسمه دائما مغطى بالرماد ــ يجلس على بساط من جلد النمر ، ويركب الثور العجوزناندى Nandi ويحوم حول المقـابر مصـاحبا مصاصى الدماء والشياطين والاشباح والمـردةوالعفاريت ...

وان لم ينسب لشيڤا اية تجسدات الا انهيستطيع أن يتشكل فى أى صورة حسبما يشاء .. ويعيش عيشة الزهد والتقشف ويسـكنسـماء الهيمالايا تصـاحبه **شـاكتى** Shakti اى رفيقته . والواقع ان كلمة Shiva معنـاهاالخيِّر او المفضِّل ، واذا شـيفا يرمـز الـى التدمير والتحطيـم والقسـوة واثارة الخـوفوالرعب . فذلك لان التخريب يعقبه البناء كما ان الموت يليه الولادة ، وان الخوف يتطلب الأمانوأن الرعب يستحث الاطمئنان ... ولذلك فان شيڤا لايمثل التحطيم فقط وانما يرمز كذلك الىالتوالد والنسل والتكاثر. واذا كان ڤشنو هـو الاله الحافظ للكون فان شيڤا هو الذى يزيلالشرمنالكون ليسمحللخير أن ينتشر ،ويُمكّن ڤشنو من المحافظةعلى الكون ...

وتروى أسفار اليورانا كثيرا من الاسـاطيرالتي تصور شيڤا على أنهمنقذ البشرية منالشر .. وانه رب الجنس .. وعظيم الزهاد .. وملكالرقص .. ومعلم الحكمة الاول ..



* **القصص الشيفى :** تعتمد الشيفية اكثرما تعتمد فى جذب المؤمنين بها على القصص الاسطورى ، ولذلك فان السبيل الوحيد لمعرفةأصول التعاليمالشيفية هو تناولالقصصالشيفى بالعرض والتحليل . ونظرا لتعدد أقاصيصهاوتداخلها نفضل أن نختار منها ما يوضح اتجاهات الفكر الشيفى : ـ

١ ـ وربما كان من أشهر الاقاصيص تلكالتى تشير الى تصدى شيفا لطغيان الطبيعة وشرها ونعنى بها قصة تصديه لمياه **جانجا** Ganga الابنة الكبرى لرب الجبال **هيمافات** Himavat التي أخذت تدفع بالمياه بفزارة من السماء حتىكادت تغرق العالم كله مما اضطر شيفا لأن يضع رأسه ذات الضفائر العديدة كحاجز بين نهرالجانجا السماوى والارض ، وتحمل من المياه وحبسها بأن وزعهابين ضفائره فتفرعنهر الجانجاالى سبعة فروع يسرت توزيع المياه على الحقول حسب الحاجة فلم تعد تتعرض للفيضانات أوالجفاف ، وكثر الزرع واختفت المجاعات ...

٢ ـ وكان لشيفا دور هام فىأسطورة مخضمحيط اللبن لاخراج الكنوز الارضية المقدسة المغمورة ، يبين تقبله احتمال الآلام فى سبيلالتغلب على الشر الذى يقضى على البشر .. فلقد أسرع فى ارتشاف سم الثعبان ڤاشوكى الذى لفهالآلهة حول جبل ماندارا واخذوا يشدونه من طرفيه في وقت واحد شدا عنيفا ليرجئوا المحيطرجا يسمح بخروج الكنوز المغمورة فى قاعه . الا أن هذا الشد القوى لطرفى الثعبان اسقط أنيابهوسال سمه ولولا ارتشاف شيفا هذا السم فى الحال متحملا قسوته القاتلة حتى ازرق حلقهوعنقه لتسمم المحيط وهلك كل من يشرب منه .. ولذلك استحق شيفا أن يأخذ الهلاك الذى خرجمن بين كنوز المحيط وان يزين به جبهته ..

٣ ـ ومن قصص الحب الشيفى أن **ساتى** Sati اصغر بنات ملك الجبال **داكشا** Daksha وقعت فى حب شيفا رغم أنه أشعث الشعرويغطىجسمه الرماد ، وانه يسكن المقابر ولا يرافق غير الاشباح والشياطين ، ولا تخلو تصرفاته من خبلواندفاع . وقبلته ساتى زوجا لها ضد ارادة ابيها الذى يراه ملك الشحاذين ولذلك امتنع عن دعوتهلحضور حفلقرابين الحصان المقدس. ولماحضرت ساتى الحفل لامها أبوها لوما عنيفا وسب شيفاسبا شديدا ، فاستولى الخجل على ساتى حتى أنه أفقدها الحياة .. وما أن بلغ نبأ وفاة ساتىلشيفا حتى أسرع وحمل جثتها على ظهره غاضبا ثائرا متوعدا بافساد حفلقرابين الحصان المقدسالا أن براهما نصح ڤشنو بأنيسحب جثمانساتى من شيفا حتى يخفف من غلواء غضبه فلا يندفعفى تدمير كل شىء دون أن يدرى .. فأخذ ڤشنو يقطع الجثة جزءا جزءا ، وكلما وقع جزء منهاعلى الارض تحول الى مزار مقدس . ولما هدا شيفا لجأ الى مقر سكنه فى كايلاش Kailash على قمة جبل هيمالايا وهناك اخذ يفد عليه الآلهة والملوك طالبين العفو والمغفرة استجابةلنصيحة براهما وجاء داكشا نفسه مبديا الندم طالبا الغفران فعفا عنه شيفا .. الا أن ساتى لمتعد الى الحياة من جديد كدليل على قوة اخلاصها لشيفا .. **ومنذ ذلك الحين لم تعد امرأة ترفضأن تموت على محرقة زوجها المتوفى رمزا للوفاء والمحبة الزوجية حتى أصبحت عادة اجتماعيةتعرف باسم تقليد ساتى .**

٤ ــ وعاش شيفا بعد موت ساتى عيشة الزهاد متجولا فى الجبال متأملا فى ساتى الى أن وقعت فى حبه **پارافاتى** Paravati الابنة الثانية لرب الجبال هيماڤات الذى تركها بالقرب من مقر **شيفا** على ضفاف نهر جانجا لتقوم بخدمته وتعمل على راحته . الا أن شيفا لم ينتبه اليها رغم جمال أنوثتها الخارق ، لأنه مازال غارقا فى تأمل ساتى. ولكن **مادان** Madan اله الحب وزوجته **راتى** Rati ربة اللذة وصديقه **ڤاشانت** Vasant اله الربيع عقدوا العزم على بذر الحب فى قلب شيفا ، فاذا بهم يحولون الغابة الى حديقة تغطى أشجارها الزهور ذات الروائح الطيبة . واذا بالحيوية تتدفق فى جميع الكائنات الحية فى الغابة ويتبادل الذكور والأناث الود والحب ، واذا بپاراڤاتى تتحلى فى أجمل زينة وتتقدم نحو شيفا وعلى ثغرها ابتسامة حلوة كلها اغراء وفتنة . بينما يصوب مادان اله الحب ــ وهو مختف وراء الاشجار ــ السهم والزهور لقلب شيفا . . فرق قلب شيفا وراودته مشاعر الحب . ولكن ما ان لمح مادان خلف الأشجار حتى غضب وخرج اللهب من عينه الثالثة واحرق مادان فى الحال. فاستعطفته زوجته راتى ربة اللذة ورجته أن يعيد الحياة لمادان فلم يعرها التفاتا .

وهجر شيفا مقر مجاهداته مما اخجل پاراڤاتى التى احتقرت نفسها لأنها حاولت أن تغرى شيفا وتكسب قلبه بالمفاتن الجسدية والزينة المصطنعة . واذا بها تزيل كل مظاهر التزين من أصباغ وحلي وترتدى ملابس خشنة وتعيش حياة التقشف تتعرض لحرارة الشمس القاسية ورطوبة الامطار الغزيرة حتى ذبل جمالها وما أن شاهدتها والدتها على هذا الحال حتى صاحت : أوما Uma . . أوما . . أوما . . . فعرفت پارڤاتى باسم أوما . . .

وحاول شاب جميل حلو الحديث ان يتودد الى أوما ويكسب قلبها ويذم شيفا الذى تنكر لحبها ، الا انها طلبت الا يحكم على شيفا من مظهرها لأن الحب الحقيقى لا ينظر الا الى أعماق القلب . ومن يستطيع أن يرى قلب شيفا النبيل يدرك عظمته واخلاصه وطهارته ، وسرعان ما اختفى الشاب الجميل وظهر مكانه شيفا بصولجانه وهو الهمم ذو الرؤوس الثلاثة بعد ان تأكد صدق حبها الطاهر لذاته ، وأعاد الحياة لمادان ، وتزوج پاراڤاتى وهكذا لم تستطع پاراڤاتى أن تفوز بشيفا الا بعد أن عرفت الحقيقة المثلى فى ذات شيفا وعشقت روحه .

٥ ــ واذ افتتن الهنود بساتى وجعلوها نموذجا للزوجة الوفية وقدسوا پاراڤاتى على أنها الزوجة العاشقة للروح فان سبب تقديس زوجته **دورجا** Durga يرجع الى الجزع الشديد من غضبها ، وما حرص الشيفيون على تقديم القرابين الدموية لدورجا الا خوفا من شراستها فى محاربة الشر .

لقد انبعثت دورجا من أشعة أطلقها ڤشنو وشيفا واستقبلها الآلهة وعكسوها فبدت كأنها جبل من النور بزغت من جنباته فتاة جميلة شقراء ذات عشرة أذرع تتسلح كل منها بسلاح فتاك ، وترتدى ملابس فاخرة حمراء وذهبية ، تمتطى أسدا متوحشا . ورغم انها ذات صوت رخيم جرسه خلاب لأنه صادر من جوهر كل الآلهة الا انها ما أن ظهرت فى الكون حتى أطلقت ضحكات

رهيبة مرعبة هزت الأرض وخر لها الآلهة والحكماء ساجدين ، لأنها تعبر عن الخير القوى المتحفز للانقضاض على الشر . وسرعان ما دخلت دورجا فى قتال عنيف مع الشيطان **ماهيش** Mahish وقضت عليه وأعادت الآلهة الى مكانهم فى السماء.

٦ — ولقد عجزت دورجا عن القضاء على الشيطان **راكتا فيجا** Rakta Veeja لأن كل قطرة دم تسيل منه يتوالد منها آلاف الشياطين مما أثار غضب* دورجا فتكثف حاجباها ضيقا وحنقا فخرج من جبينها الربة **كالى** Kali ، تلك الربة المفترسة الداكنة اللون ذات الشعر الطويل المرسل وهي تمسك سيفا وجمجمة بيدين وترحب بعبادهما بيدين آخرين .. يتدلى من اذنيها قرط من جثث الموتى وتزين جيدها بقلادة من الجماجم وترتدى قميصا منسوجا من أذرع الرجال . . يخرج الشرر من عينيها الحمراوين ويتدلى لسانها تهمًا لارتشاف الدم .

وما ان ظهرت كالى فى الوجود حتى قفزت قفزات مرعبة ، وزارت زئيرا مخيفا ، وانهالت ضربا فى الشياطين بالسيف الضخم . ولم تنزل قطرة من دم راكتا فيجا الا وشربتها فى الحال والتهمت كل ما يتوالد من الشياطين حتى غطى الدم وجهها وصدرها . ولم تتوقف عن القتال الا بعد أن التهمت راكتا فيجا ولم يبق هناك شيطان على قيد الحياة . . .

ولكى تحتفل كالى بهذا الانتصار اخذت ترقص رقصا عنيفا متواصلا حتى فقدت وعيها وغابت عن نفسها .. ولما اهتزت الارض من تحتها وبدات تتحطم وتنهار طلب الآلهة من شيفا ان يوقف رقص كالى حتى لا تخرب الكون . الا أن كالى لم تنتبه لأمر شيفا بالتوقف عن الرقص ، لأن شيفا نفسه ملك الرقص ويسمى **ناتاراجا** Nataraja اذا رقص دمر كل شىء وتحول كل شىء الى لا شىء . ومن خلال ذرات الأبخرة المتحللة يعاد خلق المادة والحياة من جديد . ان رفض شيفا يذيب الانانية .. ويطهر الروح من الشوائب .. ولا يحطم الكون الا ليعيد بناءه من جديد ويهز قلوب المؤمنين والمخلصين ويشعرهم بأن شيفا هو الروح الكبرى . فاذا استمرت كالى فى الرقص فانها لا تحاكى الا زوجها شيفا عندما يرقص غاضبا راغبا فى تدمير الشر فى مرحلة زمنية. ولكن دعوة الآلهة فى وقف الرقص يجب ان يصغى اليها ، ولذا نام شيفا على الأرض رافعا يده اليمنى معلنا عن رغبته فى أن تكف كالى عن الرقص ولكن فى حومة الانفعالات تضع احدى قدميها على ساقى شيفا بينما تضع القدم الأخرى على صدره وترقص للحظة على شيفا رقصة من رقصات الزمن المستمر . فاذا كان شيفا يرمز للخلود فان كالى ترمز للزمن . ولكن سرعان ما انتهت كالى وتوقفت خجلى عن الرقص .. وعاد الكون الى حالته الطبيعية (١٧) .

٧ — ولقد ادت القصص التى تجمع بين شيفا وزوجاته الى الاعتقاد بأن لشيفا طبيعة مزدوجة من الفحولة والأنوثة . واذا بالشيفيين يرمزون لشيفا بالباه عضو الجنس المذكر فى صورة عمود قصير ينتهى براس مستديرة كرمز لاله النسل ، ويرمزون لدورجا بالفرج عضو الجنس المؤنث فى صورة حلقة دائرية كرمز للربة الأم . ولذلك انتشرت تماثيل احتضان شيفا لزوجاته..

---

(١٧) Oroon Ghosh : The Dance of Shiva .... op. cip.

وزاد الاهتمام بتقديس تماثيل **ارذا ناريشفارا** Ardha Narisvara وهى تماثيل ذات وجه واحد نصفه نصف وجه شيفا ونصفه الآخرنصفوجه شاكتى Shakti وهى تشير الى وحدة الفحولة والأنوثة فى شيفا ، وتؤكد عبادة شيفاعلى أنه اله النسل وعبادة شاكتى على انها الربة الأم (١٨) .

ولقد كان لاقاصيص شيفا الفلوكلوريةوالاسطورية التى تجمع بين الحب والزهد ،وبين الرحمة والقسوة أثر واضح على وجدان الشعراءحتى ترنمت اشعارهم بامجاد شيفا التى نصبته فوق جميع الآلهة قاطبة بما فيهم براهما وفشنو.. الا أن مثل هذا التمجيد دعا الى التنافس بين الشيفية والفشنوية .. ورفع الفشنويون فشنوفوق جميع الآلهة وخاصة شيفا . وحسما لهذا النزاع ظهرت فئة قليلة حاولت التوفيق بينالعقيدتين ، ودعت الى نوع من الوحدة الالهية تجمع بين خواص فشنو وخواص شيفا فى الهواحد فظهرت عبادة الآله **هارى ــ هارا** Hari-Hara الذى يضم صفات فشنو على انههارى Hari وصفات شيفا على انه هارا Hara ناشدة أن تأتلف قلوب الهنود جميعا حول عقيدةواحدة .. وتعد ديانة هارى ــ هارا من المحاولات الأولية التى ترمى الى التوفيق بين عقائدمتنافسة ...

الا انه نظرا لاستغراق الفكر الهندى منبرهمى وفشنوى وشيفى فى مجالات الاساطير الفولكلورية لم يستطع أن يسلك الاساوب المنهجيحتى يتبلور فى مذاهب فلسفية تقوم على اسس عقلية بحتة . بل كان من اثر استبداد التفكيرالاسطورى السحرى الذى يميل لتصديق كل مايقال عن القوى الخارقة بان استطاع أن يخضعالفكر البوذى الحر ــ الذى دأب على التذرع بالاساليب الجدلية العقلية طوال القرون السبعةالاولى الميلادية ــ لشاعرية الخرافة . واذا بالبوذيين يرفعونبوذا الىمصاف الآلهة ويحيطونهبالاساطير منذ قبل ولادته حتى بعد وفاته ، مع انه اقام فلسفته على مبدأ من عدم الاعترافبوجود الآلهة أو الارواح .

•••

الفكر البوذى :

عقب وفاة بوذا عام ٤٨٣ ق . م . بداالخلاف يدب بين القادة البوذيين مما دعاهم الى عقد أول اجتماع لمناقشة بعض الخلافاتالسلوكيةالتى ترجع الى أن البعض مازال حديث الايمان بالبوذية ولم يستطع بعد التخلص من تأثير التعاليمالهندية الاخرى . الا أن هذه الخلافات اخذت تتسع مع الايام حتى عقد اجتماع ثان بعد حوالىقرن من وفاة بوذا .. نوقشت فيه هذه الخلافات بشيء من التفصيل والتحديد . وهى تدور حولقواعد السلوك التى تتعلق بالمأكل والمشرب والمقتنيات الخاصة من اثاث وادوات وذهبوفضةوغيرها مما تمنح كصدقة .

---

(١٨) Basham, A.L. : The Wonder that was India, Sidwick and Jackson, London, 1954.

ودعا الملك **آشوكا** ASOKA (٢٧٣ - ٢٣٦ق . م) الى عقد اجتماع ثالث لتنقية التعاليم البوذية من البدع الدخيلة وتحرير المجتمع البوذى من الادعياء الذين يزعمون تحقيق النرفانا ويعطون لأنفسهم من النفوذ الروحى ما لا يستحقون . وانقسم البوذيون الى فريقين دار بينهما حوار طويل حول ما هو أصيل وما هو دخيل . الا أن هذا الانقسام ادى الى انقسامات فرعية أخرى حتى تكونت حوالى ثمانى عشرة فرقة بوذية . رغب الملك **كانيشكا** Kanishka (٧٨ - ١٠١ م) أن يوفق بينها فدعا الى عقد اجتماع رابع انتهى بحصر الخلاف بين فرقتين رئيسيتين هما :

(أ) **فرقة ماهايانا** Maha Yana أى الطريق الأسمى .. وتذهب مذاهب تقدمية تتصدى لتحكم قادة البوذية الذين يفرضون سيطرتهم على الجماعة البوذية بادعاء كاذب بالوصول الى النرفانا دون تحقيقها بالفعل والواقع ، وتتوسع فى مناقشة كيفية بلوغ النرفانا وصيرورة الفرد بوذا « أى المستنير » وتحديد حالة النرفانا .

(ب) **فرقة هينايانا** Hina Yana أى الطريق الادنى ، وتتعلق بحرفية تعاليم بوذا . . وتمسك بضرورة الالتزام بمراسيم الالتحاق بالجماعة وتحتم عقد حفل تنصيب لكل عضو جديد ، وتعطى أهمية كبرى لدور المرشد فى توجيه كل مريد يرغب فى سلوك طريق الولاية الذى يعده لبلوغ النرفانا (١٩) .

ولم يتوقف النزاع بين هاتين الفرقتين واستمر الصراع الفكرى بين المجددين والمحافظين حتى ظهرت مذاهب وفلسفات عمقت أفكار بوذا الاصيلة ، وشرحت بعض ابعادها القريبة والنائية وحددت ظلالها الغامضة والباهتة ، الا انها لم تهتم بأن تخوض أى حوار مع البرهميين او الفشنويين أو الشيفيين ، بل صرفتها اختلافاتها الجانبية حول بعض أفكار بوذا عن توعية عامة البوذيين الذين صعب عليهم استيعاب هذه المذاهب وتلك الفلسفات ، بينما يعيشون فى مجتمعات تخضع لتقاليد اسطورية ، ولا يستطيعون قطع صلتهم بالعقائد السائدة الشائعة بين عامة الهنود الذين توارثوها منذ أجيال بعيدة . ولذلك فما أن أبدى الفشنويون بعض الاعجاب والتقدير بشخصية بوذا وقدروا نضاله الروحى والخلقى من أجل انقاذ البشرية من الآلام حين جعلوه التجسد التاسع لالههم المفضل فشنو وقدسوه حتى أسرع البوذيون الى عبادة زعيمهم الروحى ومؤسس دياناتهم . ورغم أن البوذية لا تمجد الآلهة اكثر من اللازم ولا تسمح بتقديم القرابين اليها فقد انتشر تقليد تقديس بوذا بين عامة البوذيين ، يرددون اسمه فى كل دعاء وصلاة ويقربون اليه القرابين رغبة فى الفوز بجنته التى هي أشبه بجنة براهما ، ويعددون له ثلاثة تجسدات اشبه بتجسدات فشنو وهى :

١ - تجسد جوهرى غير محدد كله حكمة ومعرفة .

٢ - تجسد سماوى محدد بالاسم والشكل والصورة ، عالم بكل شيء ، قادر على كل شيء ، موجود فى كل مكان .

---

(١٩) انظر كتابنا عن : قصة بوذا .. المرجع السابق ذكره .

٣ ـ تجسد أرضى ظهر فيه بوذا فى الدنيا يمارس المجاهدات ليفوز بالاستنارة ويرشد عامة الناس الى طريق النرڤانا . بل لم يحرم البوذيون زعيمهم من رفيقة هي أشبه بزوجات شيڤا ، واتخذوا من الطقوس الجنسية وسيلة للخلاص وتطهير الذات وتحقيق النرڤانا (٢٠) .

انه وان ادت ممارسة مثل هذه الطقوس واعتناق مثل هذه العقائد الى نوع من التقارب بين مختلف الديانات الهندية ، الا ان هذا التقارب تم على حساب التفكير العقلى ، ويشهد على عجز العقلية الهندية على التخلص من التفكير الاسطورى وان الخرافة مازالت تسود ، وان محاولات البوذية على الدوام فلسفة كل ما يتسرب اليها من عقائد غريبة عن أصولها وتبريرها بتفسيرات منطقة يبين مدى استسلام العقلانية البوذية للاسطورة . ولا يعفى العقلية الهندية من تهمة أنها ظلت حتى هذا العصر عقلية تستهويها الخرافة الدينية وانها ضيقت الخناق على العقلانية البوذية حتى اخذت تبحث لها عن مستقر آمن لها خارج الاراضى الهندية .. ولذلك تكاد لا تعرف شيئا اكيدا عن أصول المذاهب البوذية الا عن طريق ما حفظته لنا الكتابات الصينية التى لم تهتم الا بمذاهب اربع فرق بوذية هي :

(أ) فرقتان تفرعتا عن هينايانا وهما :فرقة **ڤايبهايشيكا** Vaibhaiska وفرقة **سوترانتيكا** Sautrantika

(ب) وفرقتان تفرعتا عن ماهايانا وهما :

١ ـ فرقة يوجاكارا Yoga Cara

٢ ـ فرقة ماذياميكا Madhyamika

وسنعرض لهذه الفرق فى شيء من التفصيل فى الصفحات التالية :

١ ـ يعد مذهب **ڤايبهايشيكا** أول مذهب بوذى حاول أن يفلسف تعاليم بوذا ويضعها فى قالب عقلى على اسس منهجية ، فاهتم بمعرفة أصل الوجود حتى تتكشف السبل القويمة التى تحقق النرڤانا ، واعترف بوجود الماضى والحاضر والمستقبل ، الا أن الذى له ماض وحاضر ومستقبل هو الاحوال والظاهر والحالات القابلة للتغير والتبدل والاختلاف ، فى حين انه ليس هناك وجود لجوهر ثابت لأى موجود . ذلك أن كل ما هو موجود ليس الا مجرد مجموعة من العناصر المختلفة المتنوعة يصل عددها الى ٧٥ عنصرا .وهذه العناصر لا مقوم لها ولا تتركب من جزئيات ابسط منها، ولكنها تقبل أحوال وكيفيات وصفات وقتية متغيرة غير ثابتة .. فلا يوجد جوهر بدون كيفيات ، ولا توجد مادة وراء الظواهر الحسية.

* **العناصر** : وتنقسم عناصر الوجود التى عددها ٧٥ عنصرا الى عدة مجموعات يمكن تصنيفها فيما يلى :

ـ أحد عشر عنصرا مادية .

---

(٢٠) Zimmer, H.: Philosophies of India, Routledge and Kegan Paul, London, 1951.

- عنصر ادراك واحد .
- ٤٦ عنصرا للحالات الذهنية .
- ١٤ عنصرا للميول والنزعات .
- ثلاثة عناصر خالية من الكيفيات ولاتتعرض للتغيير والتبديل والتشكل والتنوع وهى:

(أ) النرڤانا حيث الهدوء والسكينةوالاستقرار وهي حالة يتحرر فيها من الجهل والاهواء وتنتفى فيها الآلام .

(ب) العزلة حيث ينقطع فيها الارتباطبالحياة ويتوقف التعامل مع الدنيا .. ويستغنى عن شتى المطالب .

(ج) المكان الذى لايوجد فيه مايملأه فهوليس بفراغ ولا يسمح بوجود فيه ..

*** المعرفة : ويمكن الوصول الى معرفةهذه العناصر عن طريق نوعين من المعرفة : معرفة عن طريق الحواس والذهن ، ومعرفة عن طريقالرؤية الحدسية .**

والمعرفة التى عن طريق الحواس والذهنهي معرفة الظواهر الحسية للعالم المادى المكون من عناصر أولية وأخرى ثانوية . اما العناصرالاولية ذاتها فهي التراب والماء والنار والهواء ، وما ترتبط به من خواص الصلابة والرطوبةوالحرارة والحركة ، وما تؤدى اليه من تماسك أو تخلخل ومن تمدد أو انكماش . وتوجد هذهالعناصر فى جميع الموجودات بنسب متساوية ، الا انها تختلف من حيث الانتشار والتوزيع .

واما العناصر الثانوية فهي أولا الادراك أوالشعور الذى ليس الا سيلا متدفقا من عنصر واحد من الظاهرات الحسية التى تتوالى علىالوعي عن طريق مداخل الادراك من الحواس الخمسة وعن طريق الاستدلال من الذهن . .وثانيا الميولالخيرة والنزعات الشريرة ،وخاصيات الميلاد والحياة والفساد والموت التى تبعث فىالوعى كثيرا من الانفعالات والمشاعر ..

الا أن الارتباط بالعالم المادى عن طريقالادراك الحسى والمعرفة العقلية والانفعالات والمشاعر ما هو الا ارتباط بموجودات جزئيةوقتية متأثرة بالاهواء تؤدى الى سلوك محصلة أفعاله تسمى كارما Karma وهي التى تبقى بعدالموت وتدخل الرحم لتولد من جديد . . وهكذا تدور عجلة الحياة حسب نوعية **الكارما** بينالحياةوالموت فىصور واشكال وانماط من الحياةتحددها نتائج الأفعال فى الماضي .. ولا يتحرر الفرد منتعاقب الميلاد والوفاة الا بالسلوك القويم الذى ينبع من التأمل الطاهر والرؤية الحدسيةللحقيقةالمطلقة التى تحقق النرفانا فى نهاية مطاف ينشد الخلاص من الآلام (٢١) .

---

(٢١) Edward Conze : Buddhism, Faber, London, 1960.

٢ ـ **يمتاز مذهب سوترانتيكا بانه مذهب تقليدى** خفض عدد عناصر الوجود الى ٤٣ عنصراً واهتم بتحليل المدركات الحسية فعمق فى بحث المعرفة ، وتوسع فى تقسيم انفعالات اللذة والالم وجعل منها ثلاثة عناصر هي :

(أ) لذة وألم (ب) لا لذة ولا ألم (ج) تعادل اللذة والالم مع لا لذة ولا ألم .. كما توسع فى تصنيف عناصر الميول والنوازع وقسمها الى عشرة ميول خيرة وعشرة نزعات شريرة .. وميز بين نوعين من المعرفة ، معرفة مباشرة .. ومعرفة غير مباشرة ..

المعرفة المباشرة : ليست المعرفة المباشرة الا مجرد استقبال المعارف عن طريق الحواس ، بينما تشتغل المعرفة غير المباشرة بالمعارف التى تستقبل عن طريق الحواس .. وبذلك تكون المعرفة المباشرة معرفة جزئية .. الا أن الجزئى هو الحقيقة وهو الموجود الفعلى ، لأن الحواس لاتدرك الا ماهو موجود فى الواقع . ان حالات الوعي أو الادراك لايمكن أن تحتوى معرفة بدون موضوع خارجى ، وان الشيء الخارجى مستمر فى الوجود .. كان موجودا فى الماضى وباق فى المستقبل . كما هو موجود الآن . وان الاستمرار فى الوجود يتطلب التحول والتبدل والتغير اذ لايوجد شيء ثابت لأن الثبات يتعارض مع بقاء الوجود .. وكل مايوجد وقتي تنتابه حالات وقتية متتالية .. فى كل لحظة تتولد حالة جديدة .. ولا يبقى شيء على حالة واحدة .. وان توقف التغير غير ممكن لأن الشيء اذا لم يتغير فى كل لحظة فلن يحتاج لأن يوزن أو يقاس .. بل لن يصير الطفل رجلا .. فلا يوجد جوهر دائم ثابت على حاله فى الماضى والحاضر والمستقبل .. وان قبول وجود عنصر دائم ثابت هو نوع من الخلود الذى يغيب ادراكه عن الوعي الانساني .

وقد يكون هناك مدركات ذهنية توجد فى شكل صور عقلية تستخلص من المدركات الحسية ، ولكن حيث أن الادراك الحسى سابق على الادراك العقلي فهو الادراك الأصح ، بينما الادراك العقلى ادراك مفتعل وزائف .. ولذلك فان الجزئى هو الحقيقى والكلي غير حقيقى .. وان الاستدلال الذى يتوصل الى الكلى عن طريق الجزئى الذى يتكرر مضلل رغم انه يعتمد على أساس تجريبى .. لأن جميع الحالات الجزئية ليست متشابهة تشابها تاما مطلقا ، ولا تخلو من تفاوت وتغاير .. والمعرفة الحقة الوحيدة هي التى تتميز بالاختلاف والتغاير وتنوع العلاقات .. وذلك لايتوفر الا فى الجزئى .. وفى المعرفة المباشرة ..

المعرفة غير المباشرة : هي معرفة تقوم على تجريد المدركات الحسية أو تعريفها خلال الادراك الحسى فى صيغ مصور ورموز قد تعين فى معرفة العالم الذاتي الذى يتطلب تجربة تأملية فكرية داخلية ممايجعل للاستدلال أهمية بجانب الادراك الحسى فى تكشف أعماق الانسان .

ان تجريد الصور الفكرية من الشيء لايمكن أن يتم بدون أن يكون هناك أساس تجريبى من المعطيات التى تكون الصور الفكرية .. فان لم يدرك هذا الشيء فان الفكر لايمكن أن يتوصل الى الصيغ التى تشغله ويدور فى فراغ . فوجود المدركات الحسية هي الاساس الذى يميز الاختلافات التجريبية . وان الموضوع الحقيقى للادراك الحسى أن يكون خارج المحتوى الفكرى .. وان معرفة الشيء معرفة صادقة دقيقة يجب الايكون فيها أى اختلاف عن الشيء ذاته .. ولذلك

فان احتمال الخطأ يقل كلما قل الاعتماد على الحكم العقلى أو التأويل الفكرى الذى لايستند على أساس من الواقع المحسوس .. لأن الكلى ليس الا أمرا مجردا أو رمزا، أهميته تقوم فى أنه يستحيل وجود الاستدلال بدونه .

الا أنه ليس بالضرورى أن يكون لموضوع الفكر وجود خارجي بالفعل وفى الحال .. فان حالة النرفانا التي لم يتحقق وجودها بعد ، وينشد تحقيقها فى المستقبل لها وجود عقلى فى الفكر ..

ولقد أدى تحليل الادراك الحسى وتقسيم المعرفة الي معرفة مباشرة ومعرفة غير مباشرة الى تصنيف المعرفة فى أربعة أنواع :

- معرفة حدسية حسية عن طريق الحواس
- معرفة حدسية عقلية تجرد المدركات الحسية .
- معرفة حدسية ذاتية تحلل الشعور والوعى والحالات الذهنية والانفعالات .
- معرفة حدسية للزاهد لا هي حسية ولاهي عقلية تكتسب عن طريق تركيز التأمل الذاتى .. (٢٢)

● ● ●

٣ – **يركز مذهب يوجاكارا** اهتماماته على ممارسة المجاهدات اليوجية التقشفية ليحقق حالة من حالات التأمل المجرد التي تهيء للوصول الي الحكمة السامية التي تقود الى الهدف الاقصى والمصير النهائى الذى ينشد الخلاص ببلوغ النرفانا ...

ويقوم هذا المذهب على نزعة مثالية لاتميز بين الذات والموضوع ولا تفصل الادراك عن الاشياء ... فلا يوجد سوى وعي ينتابه أحوال بفعل النوازع الأولية والقوى الذهنية والحواس .. فالواقع الخارجى لايوجد فقط بل لاتوجد فكرته كذلك .. وكله مجرد أوهام ليس لها حقيقة فعلية ولا وجود لغير « الوعى المطلق » فليس هناك عناصر أو أرواح .. ولا ذات ولا موضوع .. فكل ذلك ليس الا مجرد مظاهر أو أشباح ترد على الوعي فى سلسلة لا متناهية من الحالات الذهنية التي ليس لها بداية ولكن تنتهى بمجرد الوصول الى النرفانا ..

ولكن فى مجال التجربة يوجد وعي وشيء.. ويعتبر ادراك الشيء فى مجال الوعي هو المعرفة ، لأن الوعى لايستطيع أن يدرك بذاته أو يعرف دون أن يكون هناك موضوع يعيه .. ولكي نعم المعرفة ينبغى أن يكون هناك موضوع للوعى.. الا أنه يصح أن يكون هذا الوعى موضوعا لوعي آخر .. وهكذا .

---

(٢٢) Vidhuskhera Battacharaya : Historical Introduction to the Indian Schools, of Buddhism, in History of Philosophy : Eastern and Wester, op. cip.

فى حين ان الاحوال التي ترد علي الوعيتدلعلي أن هذا الوعى فى حاجة الى ان يتطهر مما يرد عليه من أحوال متغيرة ترجع الى تأثره بثنائيةالذات والموضوع . ولا يمكن أن يتم مثل هذا التطهر الا اذا توقف الوعى عن ادراك اى شيء..لأنه فى غياب الاشياء تختفى الذات المدركةوينعدم وجود الموضوع والذات معا .. ولا يعتبر القوام وعيالموضوع والذاتحالة من الحالاتالذهنية.. أو نوعاً من الادراك .. أو ضرباً من المعرفة ..انما هو وعي متسام فى فراغ تام ينم عن خلو الذات والموضوع جميعا من الكيفيات والخواص وكذلك من فكرة الفراغ ذاتها .. وحينئذ يتحقق الهدف النهائى وهو « الوعى المطلق » .

وان زعم وجود الذات والموضوع فى عالمالتجربة ما هو الا وهم ، اذ لا حقيقة لهما ، وان الخروج من العالم التجريبى فيه خروج منالوهم ولا يتم مثل هذا الخروج الا يقطع الصلة بالموضوعات الخارجية حتى يصبح الوعى بدونمحتوى . حتى من محتوى الوعى ذاته .. وان السبيل الصحيح الذى يوصل الى مثل هذاالهدف هو « الوجد » الذى يقدر على تصفية الوعي من كل موضوع ، ويمكّنه من التمييز بينالموضوع والذات .. ان الوجد يقدر على انيبعد الذات عن شتى الارتباطات الخارجية والتعلقاتالتجريبية .. ويستغرقها فى تأمل يصرف الوعي عن اى شيء .. ويجعله فى راحة وسكون وهدوءلا يعكرها اية اهتمامات تبعثها الميول والنزعات والقوى الذهنية والحواس .. فلا يشعر بأىقلقيحدو الذات على التعلق بموضوع ما ، أو الارتباط بشيء من اشياء الارض فيتحرر من القلق والألموالأسى ، وينجو من قيد الكارما ويتخلص من أثر عواقب سلوكه فى الحيوات الماضية ، ويصل الىالوعى المطلق المتطهر من أوهام الدنيا وسرابها واحلام الحياة وخيالاتها ، وتكمن فيه حقيقةالنرفانا واستقرارها ولا تسمح بالعودة الى الحياة ... (٢٣)

٤ ــ **لعل مذهب ماذيا ميكا** هو اكثرالمذاهبالبوذية انتشارا ، لأنه استطاع امتصاص مختلف مقومات المذاهب البوذية الاخرى .. وظهرجمهرةمن دعاته فى القرن الثامن الميلادى على قسطكبير من المهارة الفائقة فى الجدل العقلى ساقته الىالدخول فى مناقشات طويلة مع اتباع بقيةالمذاهب البوذية التى تعاونت جميعا من أجل توضيحفكرة النرفانا ...

ويقوم هذا المذهب على رفض الوجودوالعدم.. البداية والنهاية .. الخلود والفناء .. الشيء واللاشيء .. الروح واللاروح ... ولذلك لايظهرشيء فى الوجود أو يختفى فيه شيء .. وان الحقيقة المطلقة وسط بين لا وجود ولا عدم ..خالية من التحديدات الايجابية والسلبية جميعا .. يطلق عليها لفظ سونيا Sunya بمعنى صفرالذى يرمز له الهنود بشكل O اى حلقة صغيرة فارغة فى الوسط .. وهي كلمة مأخوذة من لفظسونياتا Sunyata السنسكريتى بمعنى فراغ ، ويشير الى نوع من الانتفاخ حتى اصبح معناهكل ما هو منتفخ فى الظاهر وفارغ فى الداخل ..

---

(٢٣) Murti, T.R.V. : The Metaphisical Schools of Buddhism, in History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

ان الاشياء والذات منتفخة فى الظــاهربالكيفيات والخواص ، وفارغة فى الداخل لانهــا خالية من أى جوهر أو مقوم . الا أن هذا الانتفاخ يرجع الى الامتلاء بشيء غريب عن الشيء أو الذات ولذلك ينبغى أن يخرج كل ما هو غريب حــتى تكون هناك حقيقة مطلقة . حقيقة الفراغ التى تجمع الاثبات والنفى .. فلا ينطبق عليها قــول « نعم » ولا يصدق قول « لا » .. واذا انطبق عليها قول « نعم » صدق قول « لا » .. انهــا حقيقة الفراغ الوسط بين الوجود واللا وجود .. بين الخلود والفناء حيث تلتقى النرفانا والدنيــا ويتطابقان ولا يختلفان ويصيران نفس الشيء .. انها الحقيقة العليا والحقيقة الوحيدة .. وكل ما يقال عنه انه معرفة هي معرفة متواضع عليها اختلقها الناس لتكون اصطلاحات ورموزاً . .ولذلك فان كل ما يقال عنه حقائق .. ما عــدا حقيقة الفراغ ــ أحلام وأصداء وسراب وانعكاسات لا تنم عن ذاتها . وتعتمد على غيرها .. وتستمد وجودها من خارجها .. بينما المطلق وحده هو الذى ينم عن ذاته ولا يستمد وجوده من الخارج .. ولا يعتمد فى وجوده على غيره ..

وينبغي أن تفرغ الحقيقة من الاختــلاف والتقارير والتمايز والكثرة ومن كل ما هو غريب عنها اذ أن التعلق بهــا يدل على الجهــل الذى تستفرقه الأوهام والخيالات التي تنشأ عن الظن بأن هناك ثنائية فى الوجود ، وعن الارتباط بعلاقة العلة والمعلول التي تتحكم فى عالم الظواهر المتغير .. وبذلك لايمكن أن نصل الى الحقيقة المطـلقة الا اذا فرغناها من علاقات العلة والمعلول ومــن مختلف صور الفكر ورموز التعبير .. لأن الحقيقة لا تخضع لعلاقة العلة والمعلول ، ولا يعبر عنهــا بالاصطلاحات ولا يفكر فيها بالرموز ، ولا تعــلم على أنها ظواهر ، لأنها بريئة من كل ذلك .. وان السبيل الوحيد لتحقيقها هو **المنهج الجدلي** ..

رغم أن المنهج الجدلي منهــج سـلبي لأنه يتوخي اظهار ما فى المذاهب البوذية من تناقض بتحليل وجهات نظرها المتعارضة . الا انه يكشف عن انها جميعا تتعثر فى بلوغ الحقيقة وتفتقــد حدس الحقيقة المطلقة التي هي وسط بين الوجود واللاوجود ، واتباع السلوك الذى يتعاون فيــه التامل النظرى والضبط المعنوى على تحرير الوعى بتفريغه من مختلف الارتباطات الدنيوية والاهواء والميول والنزعات التي تجلب الألم والشر والنقص وتساعد على بقاء الكارما واستمرار العودة الى الحياة من جديد بعد كل موت ..

واذا ما تفرغ الوعي من الجهل والالم والشر والنقص وتحرر من الكارما وتوالى الولادات يصل الى النرفانا حيث الفراغ الذى تنقطع فيه صلة الفرد بأى ارتباطات خارجية غريبة عن ذاته .. وتنعدم علاقاته بالحياة ويستغرقه بالتمام فراغ شامل مطلق هو الاستنارة الـكاملة الحــقة .. ويصبح بوذا ...

ان بوذا وحده هو الذى وصل الى مرتبة « العالم بكل شيء » بكل ما فيها من كمال وشمول وتفاصيل .. لأن عقلية بوذا اللانهائية تختلف عن عقولنا المحدودة .. وبالتالى تختلف أفكاره عــن أفكارنا بأنها أفكار مطلقة تصدر عن فكر مطلق .. غير مرتبط .. متماثل مع ذاته ولا ينفصل عنها .. بل أن مرتبة « العالم بكل شيء » لم يصل اليهــا بوذا وهو فى حالته الانسانية .. انما بلغها عندما أصبح **« المبدأ المعنوى الخالص »** .

ولا يمكن أن يعرف،أى بوذا ، متى يصل الى هذه المرتبة لأن الفراغ المطلق ليس له خواص أو كيفيات أو أية علامات يمكن أن يستدل بها عليه أو تؤكد له وصوله للنرفانا من عدمه .. لأن التمييز بين النرفانا والذات يبعد عن الحقيقة المطلقة ، وكل من يزعم انه وصل الى النرفانا وأصبح بوذا ليس الا دعيًا جاهلا .. اذ أن هناك فرقا بين من يريد ان يكون مستنيرا أى **بوذيشاتفا** Bodhisattava وبين أن يصير مستنيرا بالفعل أى **بوذا** Buddha اذ أن ذلك يحتاج الى وقت طويل وحيوات عدة متتالية تستغرق ثلاثة أحقاب زمنية من مئات السنين . حتى يمارس خلالها تجارب متنوعة تكسبه خصالا حميدة تمكنه من القيام بأعمال بطولية وتوسيع دائرة مداركه حتى تصبح معرفته كاملة شاملة ... ومع ذلك فـان كل فرد يستطيع أن يصير بوذا طالما يتبع الطريق السليم للاستنارة . اذ ليست الاستنارة بالضرورة مقصورة على فئة من الناس دون فئة أخرى .. ولا يتساوى فى ذلك من انخرط فى سلك الجماعة البوذية وترقى فى سلم مراتبها مع من هو خارج الجماعة .. فليست الاستنارة حكرا على قـادة الجماعة البوذية من دون سائر السائرين فى طريق النرڤانا (٢٤) .

لاشك فى ان ما خاضته المذاهب البوذية من مناقشات ومجادلات على مر القرون أتعب العقول حتى ضاقت بالجدل العقلي وملت النفوس نمطية المنهج الجدلى ، خصوصا وهو يدور ويلف حول أفكار غامضة مثل النرفانا . وما يكاد يصل الى تفسير معين حتى تثار حوله الاختلافات . . فانصرف الكثيرون من الاتباع عن تتبع هذا الجدل المنطقى الجاف بعد أن شق عليهم مسايرة الحوار العقلى الجاد البعيد عن واقع الحيـاة اليـومية والاتجاهات الفكرية العامة .. بينما أخذت تشيع الاتجاهات التى تؤمن بالقوى السحرية الخارقة . وتنتشر الطقوس الجنسـية بين عـامة الهنـود وخاصة الشيفيين ، فأحس البوذيون بأنهم فى شبه عزلة فكرية وروحية عن المجتمعات الهندية حثت الكثيرين منهم على الهجرة بالتعاليم البوذية حرصا على سلامتها ونقاوتها .. ولم يبق مـن البوذيين فى الهند الا من قَبِلَ أن يمارس العقائد الشيفية وخاصة مذهب تانترا Tantra الذى يتخذ من الشعائر الجنسية سبيلا للتقـرب من شيفا ... فظهر مذهب بوذى جديد انتشر فيما بين القرنين السابع والثامن الميلاديين ، بعد أن جعل الطقوس الجنسية وسيلة البوذى لتحقيق النرفانا وساق تحليلات عقلية وتبريرات منطقية تضع فلسفة بوذية تحاول أن تستخدم المهارات العقلية التي اكتسبها البوذيون فى التأويل والتغيير لعرض العقائد الشعبية الشيفية فى قالب بوذى يغرى عامة البوذيين بالتمسك بالبوذية ...

٥ ـ مذهب تانترا البوذى

ما وجد هذا المذهب الا لكي يحقق الخلاص من الآلام والشر والنقص ببلوغ النرفانا عن طريق اخلاء الفراغ بالطقوس الجنسـية والشـعائر السحرية ... اذ يرى أن بوذا هو الحقيقـة الكامنة فى الاشياء .. وظهر على مر العصـور والاحقاب في خمسة من المستنيرين .. ثم ظهر

(٢٤) Edward Conze : Buddhism, op. cip.

اخيرا فى بوذا المستنير .. وكانوا جميعا مستنيرين محققين للنرفانا منذ البداية ولم يخوضوا غمار دائرة الولادة والموت .. انما تم انجابهم عن طريق اتصال الجوهر الفعال الايجابى المذكور الذى تمرس بالمهارات العملية .. بالمبدأ المنفصل السلبى المؤنث الذى وعى الحكمة .. فولد بوذا عن طريق هذا الاجتماع الجنسي ، وعرف المطلق الناجم عن اتحاد الجوهر المذكر والمبدأ المؤنث .

ولذلك أعطى مذهب تانترا أهمية كبرى للطقوس الجنسية لتحقيق النرفانا ومعرفة المطلق وحض البوذى الذى يريد الخلاص على أن يؤدى شعائر جنسية : اما فى صورة رمزية تحاكى اتصال الجوهر المذكر بالمبدأ المؤنث ونتج عنه ولادة المطلق .. أو فى صورة اتصالات جنسية فعلية يحتضن فيها الرجل المرأة فى عمل جنسي كامل ، لأن الفعل الجنسى من احتضان الذكر للأنثى ، وما ينجم عنه من متعة وسرور ينم عن تحقيق وحدة أصيلة ذاتية مطلقة . ورغم أن الذكر والأنثى اثنان من ناحية المنطق الأرضى وبالنسبة للزمان والمكان فان الفعل الجنسى وما يؤدى اليه من معرفة حدسية ذاتية .. يؤكد أن اجتماع الذكر والأنثى ما هو الا بذر الحب ... وان هذا الاتصال الأرضي فى الزمان والمكان ينجم عنه كائن جديد يجمعهما فى وحدة مطلقة ..

ان الطقوس الجنسية تتسامى بالمبدأ المؤنث المثير والعنصر المذكر الفعال وتزيل بالاحتضان التمايز بينهما .. وان الصور والتماثيل التى تعرض عناق الرجل والمرأة وتعرف باسم Yale Yum ليست الا نماذج تدعو الى تأمل الأنثى على أنها مبدأ الخلود الحيوى .. وتأمل الذكر على أنه الجوهر الفعال .. وتأمل العناق على أنه النبع الذى يتدفق منه حيوية الاستنارة فى صورة كاملة .. بل يوحى هذا الرمز الثنائى بأنه يتم فى الفعل نوع من الاتحاد بين المعرفة الحسية والمعرفة المطلقة فلا يشعر بوجود تمايز بين الظاهرات الحسية والنرفانا ... لأن الاتصال الجنسى رغم ما يحتويه من توتر واندفاع وتضارب فى النوازع ينتهى بنوع من الاتزان بعد الاشباع الجنسى يبعث على الراحة والسرور ويقضى على الشهوة ويبقى الرجل والمرأة فى وحدة كاملة .. ولذلك فان الفعل الذى يحقق مثل هذه الوحدة « نعمة عظمى » أنجبت بوذا وتنجب كل مطلق ، وتحقق النرفانا بتصفية المعرفة من الاهواء والميول والنزعات والظواهر الحسية حتى تصبح الفراغ المطلق (٢٥) .

ولاشك أن اتخاذ التأويل العقلى للاتصال الجنسى كفلسفة لتحقيق النرفانا يبدو تطورا غريبا للاتجاهات الروحية والخلفية التى شب عليها الفكر الهندى ، ويعد استسلاما عجيبا للتيارات الشعبية التى تستهويها الخرافة والاسطورة والقوى السحرية . ويبين ما بلغه الفكر الهندى من قلق وبلبلة وتمزق دعته الى نوع من الخلط بين الروحانيات والجنسيات عرضته للاتهام من الفكر العالمى بأنه فكر قبل ممارسة شعائر عاهرة تبيح الفسق فى المجالات الدينية .

●●●

---

(٢٥) Zimmer, H. Philosophies of India, op. cip.

هكذا كانت الحالة الدينية والفكرية فى الهند قبيل دخول الاسلام فيها ... كان الهنود يعيشون فى متاهات الأساطير والخرافات والقوى السحرية الخارقة .. يعبدون ما يتصورونه من رموز لآلهة كثيرة لا يختلفون بصددها الا من حيث ترتيب مراتبها ، ومن يكون على رأسها .. هل هو براهما أو فشنو .. أو شيقا .. ؟ ولكن يقربون اليها جميعا القرابين فى حفلات تجمع بين الغناء والرقص والطقوس الجنسية .. واذا استقرت عقيدة من العقائد على اله من الآلهة فانها تنسب اليه الخلق والخلود وتعتبره الحقيقة المطلقة ،واذا رفضت عقيدة مبدأ الألوهية واكتفت بالضبط المعنوى من سلوك قويم وتأمل مركز لتحقيق السعادة نجد أنها احتارت فى تحديد نوعية هذه السعادة ، وتتحايل فى تعريف حقيقتها ،وتنساق فى جدل يدور فى حلقة مفرغة . ولذلك الفكر الهندى فى حوار مع نفسه يناقش عقائده مناقشة جدلية محاولا أن يصل الى الحقيقة المطلقة .الا أن هذا الجدل كاد يستغرق كل مجهوداته الفكرية وأدى به الى نوع من البلبلة الفكرية ساقته سوقا الى الانغماس انغماسا كليا فى أوهام الاساطير ..

وكأن جميع هذه الاعتقادات وتلك الفلسفات ثمن لعقيدة تجمع شملها وتخرجها من هذه المتاهات الخرافية . ولكن سلطان رجال الدين كان من القوة بحيث لم يسمح بأضعاف أثر هذه الاساطير ذات الجذور التاريخية العميقة التى تضم كثيرا من القيم الروحية والسلوك الفاضل والحكمة ، مما ساعد على تدعيمها بالبراهين العقلية والأسانيد المنطقية والتأويلات الفلسفية. وكان لابد من قوة روحية خارجية شابة فتية تأتى من بلاد المسلمين لتوجيه هذه العقائد العتيقة وجهة تنقذها من متاهات الفكر الاسطورى وتحرر عقول عامة الناس من سحر الخرافة .

●●●

ثانيا : الفكر الهندي ... بعد انتشار الاسلام

لا شك فى أن ظهور الاسلام فى الهند خلال هذه المرحلة الفكرية المضطربة التى تعاني فيها العقلية الهندية الكثير من البلبلة والتمزق مكّن تعاليم الاسلام من أن تلعب دورا أساسيا فى تطوير مختلف الاتجاهات الدينية والعقلية والحضارية بين الهنود . فلقد وجد الفكر الحر فى ظل التسامح والحرية والمساواة ان مبادىء الاسلام فى التوحيد يمكن ان تعيد صياغة العقائد الهندوكية الاسطورية ، وتعمق اتجاهاتها الروحية وتزيدها فى قوالب جديدة ، تطهرها من الخرافة والطقوس وضوحا وخصوبة ، بينما أسرع دعاة العقائد التقليدية فى وضع قواعد مذهبية تبرز أهمية التمسك بالنِّحَلِ التى تستعين بالخرافات والاساطير ، وتقوم على تعدد الآلهة حينما اشتد الخصام واستفحلت الحزازات الدينية ..

ولقد بدأ انتشار الاسلام فى الهند بعد أن قويت العلاقات التجارية بين العرب الوافدين والمواطنين الهنود .. ولكن لما هدد قراصنة البحر من الهنود التجارة العربية أرسلت القوات العربية لفتح السند التي استقر فيها كثير من المقاتلين العرب وأسرهم ، الذين نجحوا فى جذب اعداد

كبيرة من الهنود الى الاسلام بنقل سياسة العرب السمحة الى البلدان المفتوحة، بينما اعتمد الغزاة من الفزنويين والغوريين والمماليك والافغان والمغول على الحروب المقدسة فى ادخال الهنود فى دين الاسلام . (٢٦)

(أ) لقد كان التجار العرب قبل نزول القرآن الكريم وسطاء بين آسيا وأوروبا تنقل سفنهم مختلف السلع بين الهند والبلدان الغربية ... فنشأت صلات وثيقة بين العرب والهنود مكنتهم من معرفة خبايا الساحل الطويل لبحر العرب الذى تقع عليه موانىء حضرموت وعمان وموانىء دلتا نهر السند وساحل مالابار فاكتسب تجار العرب من الحضارمة والعمانيين خبرة ودراية بحياة سكان أهل المدن الساحلية فى السند ومالابار ، كما استوطن الكثيرون من أهل السند الذين استعان بهم الحكام الايرانيون فى غزو البلدان العربية واقاموا فى أماكن كثيرة على السواحل الشرقية من العراق الى اليمن وعملوا مع المواطنين كموظفين وشاركوهم فى حياتهم وتجاراتهم فى المدن ، بينما سعوا مع عرب البادية وراء العشب والماء ، فعرفوا الكثير عن تقاليد العرب وعاداتهم .. (٢٧)

فما ان ظهر الاسلام فى الجزيرة العربية حتى حمل التجار العرب دينهم الجديد الى البلاد التى يتعاملون معها تجاريا فى الهند ومالابار ، كما أسلم بعض من استوطن البلاد العربية من اهل السند. ولقد اخذ التجار العرب يتحدثون لمن يأنسون له من الهنود عن مبادىء الاسلام السمحة البسيطة فى حماس وايمان ، وكيف انها تدعو الى التوحيد والاخاء والمساواة والمعاملة الانسانية الكريمة فى بلاد تكتظ بالآلهة وتئن من وطأة التفرقة الطائفية وتمزقها النظم الطبقية . فكان حديث التوحيد والمساواة نغمة جديدة حلا للجميع أن ينصتوا اليها ، فانفتحت قلوب الكثيرين من الهنود لهذا الدين واقبلت على الاسلام ايمانا بالتوحيد ورغبة فى التخلص من العناء الطائفى والقهر الاجتماعى. ولما كثرت اعداد المسلمين الهنود فى الموانىء التى يعظم فيها التعامل مع التجار العرب أقيمت فيها المساجد .. وساعد على تزايد عدد المصلين ـ الذين كانوا يباشرون صلواتهم فى حرية تامة ـ حسن معاملة الحكام الهنود للتجار العرب ومن يتبعهم من المسلمين الهنود ، لانهم كانوا عماد التجارة الهندية الداخلية والخارجية التى كانت توفر الرخاء للحكام والرعايا فقدم الجميع لهم مختلف المساعدات والتسهيلات ، مما شجع الكثيرين من العرب على الاستقرار فى موانىء ساحل مالابار خلال القرن الثامن الميلادى .. وبلغ من ترحيب الهنود بالقادمين الجدد حد الدخول معهم فى علاقات مصاهرة وطدت العلاقات العائلية بين الهنود والعرب ، فى وقت أخذ يستحسن فيه الهنود من أهل السند الذين استوطنوا الجزيرة العربية تعاليم الدين الاسلامى ، وعمدوا الى التقرب من بنى الاسلام بعد أن دخل الكثير منهم فى دين المسلمين . وكانت تنقلاتهم بين الهند والبلاد العربية من العوامل التى عاونت على اذاعة التقاليد العربية وتعاليم الاسلام فى بعض أرجاء الهند وخاصة السند ...

---

(٢٦) أنظر مقالنا « كيف انتشر الاسلام فى الهند » مجلة الفصول ، عدد سبتمبر ١٩٥٧ . القاهرة

(٢٧) القاضي أطهر مباركبودى الهندى « العرب والهند فى عهد الرسالة » ترجمة عبد العزيز عزت عبدالجليل. الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ .

بينما اتسم **فتح محمد بن القاسم** للسند عام ٨٩ هـ ، ٧٠٧ م وما صاحبه من استيطان المقاتلين واسرهم بالحرص على اتباع النظم المرعية فى حسن معاملة أهالى البلاد المفتوحة ، فسمح المسلمون باصلاح معبد الهندوك الكبير الذى تعرض للهدم عندما لجأ اليه جنود الهنادكة واستخدموه كحصن للقتال ، ولم يسيئوا لاحد من المواطنين وامنوهم على أرواحهم وممتلكاتهم ، مما شجع الكثيرين من أفراد طائفة الفيسيا من الزراع والصناع والتجار أو من أفراد طائفة الشودرا من أصحاب الحرف الوضيعة ، ومن أفراد جماعة المنبوذين المبعدين عن القرى والمدن لنجاستهم ــ على التعاون مع الحكم العربى بتقديم مختلف المساعدات عندما لمسوا الشيء الكثير من تسامح محمد بن القاسم وحب المسلمين للعدل والمساواة(٢٨) وعاش الجميع فى صفاء ووئام وتعاون بفضل سياسة العرب الحكيمة فى معاملة اهالي البلدان المفتوحة التي لا تميز بين العربي والسندى ، ولا تلجأ الا الى نوع من الضغط الاقتصادى بفرض ضريبة بسيطة فى متناول كل رجل قادر ، يعفى منها العاجز والشيخ والطفل والنساء ، ومن يدخل من القادرين من الرجال فى دين الاسلام .. نظير الدفاع عن روحه وممتلكاته ..

ولما كان فى السند جماعات ضخمة من طائفتى الفيسيا والشودرا ومن جماعة المنبوذين تعانى الفقر والعوز والنبذ والمهانة والاهانة سرعان ما وجدت فى الاسلام دينا يسمح بالمساواة ويزيل الفوارق الطبقية ويلغى التمييز الطائفى، وادركت ان الاسلام يحترم كيانهم الانسانى ويتيح لهم فرص رفع مستواهم الاجتماعى وحمايتهم من حدود النظام الطائفى الهندوكى الذى يحتم على كل فرد الالتزام بسلوك معين وأعمال محددة تفرضها الطائفة التابع لها ، حتى لا يحوله الخروج عليها الى منبوذ لاينتمى الى طائفة معينة يهيم على وجهه فى الغابات وبين شعب الجبال ، بعيدا عن المدن والقرى الآهلة بالهندوك . يحرم عليه أداء الشعائر الدينية ، ويمنع من دخول المعابد وتلاوة الترانيم الفيدية .. لانه منبوذ نجس يجلب النحس لكل فرد يقترب منه أو لأى مكان يدخل فيه ... فدخلت أفواج كبيرة من الهنوددين الاسلام عن ايمان وطواعية لتلوذ فى رحابه بالمساواة فى الحقوق والواجبات والامان والاطمئنان اذ لا يفضل الاسلام فردا على فرد الا بالتقوى والعمل الصالح .

وفى هذا الجو الحر المتسامح عاش الاسلام صدر حياته فى مالابار دون تدخل من السلطات الحاكمة أو معارضة من الاهالى بل رحبت العائلات الهندوكية بمصاهرة المسلمين المهاجرين مما أتاح لعدد كبير من الهنود فرص الاطلاع على مبادىء الاسلام وفرائضه عن قرب . وفى رحاب المحبة والوئام ، فمن آمن بالاسلام آمن به عن اقتناع ورغبة ، وبالتالى لم ينشأ فى هذه الفترة صدام بين التعاليم الاسلامية والفكر الهندى . اذ لم يشعر الفكر الهندوكى بأى خطر يهدده من دخول الاسلام للهند ، ولم يجد فى اقبال بعض الهنود على الاسلام ما ينقص من نفوذه .. بل اتخذ خطوات ايجابية ولم يتاخر فى امعان النظر فى تعاليم الاسلام والاستعانة بالتوحيد الاسلامى فى تطهير ميوله الفكرية من سحر الخرافة واغراء الاسطورة .

---

(٢٨) د . احمد محمود الساداتى : « تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية وحضارتهم » ، الجزء الاول . مكتبة الاداب . القاهرة ١٩٥٧ .

وما أن وجدت التعاليم الاسلامية طريقهاالى عقول الهندوك فى مالابار حتى جاءت وفود من رجال الدين لرعاية الدعوة المحمدية الناشئة.. واخذت توضح تعاليم الاسلام وتدعمها فى قلوب من أسلم من الهندوك ولازالت حياتهممرتبطة بالتقاليد الهندوكية فانتشر الاسلام بين هندوك مالابار .. واقبلتعليه جماعات منطائفةالشودرا كانت محرومة من الحقوق الدينية الهندوكية فسمح لها الاسلام بأداء فريضة الصلاةوتلاوة القرآن الكريم فى المساجد التى اهتمت فى اقامتها الجاليات العربية ، وجعلتها مراكز ثقافيةيشع منها نور العلم الاسلامى . ومما ساعد على توكيد الاسلام فى مالابار دخول هنادكة من الاسرالحاكمة من ذوى النفوذ والسلطان فى دين الاسلام حتى أصبح لايعيش المسلمون فى رعاية التسامحالهندوكى فحسب ، وانما كانوا يعيشون فىحماية الحكام كذلك . ولم يحتاجوا لأى عون سياسىأو عسكرى من الدول العربية خارج الهند . . وكان توثيق العلاقات الطيبة بين المسلمينوالهندوك من أهم العوامل التى جعلت الهنود يحسنون الاصغاء الى الاسلام بأذهان متفتحةخالية من التعصب .. ولذلك لا أبعد عن الحقيقة اذا ما زعمت أن مذهب « **سانكارا** Sankara فيلسوف الفدانتا الأول قد تأثر بالاسلام رغم استبعاد مؤرخىالفكر الهندى مثلهذا التأثير(٢٩)

مذهب سانكارا فى وحدة الوجود : ولدسانكارا عام ٧٨٨ م فى بلدة على ساحل مالابار .. ونشأ فى بيئة كانت تعرف الاسلام قبل أن يولدبأكثر من قرن من الزمان .. وعاش بين قوم يحسنون معاملة المسلمين ويحترمون عقيدتهمويسمحون لهم باقامة المساجد ، ولا يعترضون على آداء الصلاة فيها أو تلاوة القرآن الكريم ..بل ويتركون لدعاتهم كامل الحرية فى توضيح تعاليم الاسلام لكل من يستفسر عنها من عامةالهندوك ، وبذلك اتيحت لسانكارا المتوفى عام ٨٢٠ م فرص عديدة لكى يسمع عن تعاليمالاسلامويطلع على مبادىء التوحيد عن قرب فى جو يغمره الاحترام المتبادل بين المسلمين والهنود .وشب على التفكير الحر غير المتعصب المحب للتوفيق بين مختلف الافكار الدينية الهنديةالسائدة وبين الأفكار الاسلامية ... ولقد ساعده حب التنقل بين ربوع البلاد ، وسعيه للزهادوالنساك فى صوامعهم، ولرجال الدين فى معابدهم ودخوله معهم فى حوار يجادلهمفى عقائدهم الدينيةبغية الكشف عن الحقيقة المطلقة ، الى أن يعي كل الاتجاهات الفكرية والدينية المنتشرةفى عصرهولقد انتهى سانكارا بجدله مع أصحاب العقائد المختلفة الى التمسك باله واحد مطلق لامتناه ،ولا محدود ،منزه،هو الحقيقة الوحيدةالصادقة، ومعرفته هي المعرفة الحقة ، وان كل مايبدو فىالكون ما هو الا وهم خادع وحلم كاذب ، لأنه لايوجد غير حقيقة واحدة هي حقيقة « برهمان »الله الأحد جوهر كل كائن فى الوجود (٣٠) .

واحسب ان أثر التوحيد الاسلامى هناواضح فى فكر سانكارامما يدعو للقول بأن سانكارا قد استنار بفكرة التوحيد الاسلامية .. لأنه كانيميل للتوفيق بين مختلف المذاهب وشتى الافكار ويهوى التنقل للاتصال بالزهاد ورجال الدين فىوقت كان للمسلمين مساجد يلقى فيها علماء

---

(٢٩) انظر مقالنا : « أثر الفكر الاسلامى في وعىالهندوك » مجلة « المجلة » العدد ٧٦ . القاهرة . ابريل ١٩٦٣ .

(٣٠) . Radhakrishnan, S. : The Vedanta, Allen and Unwin, London, 1928.

المسلمين دروسا فى التوحيد . ولا يستبعد اطلاقاتردد سانكارا على مثل هذه المساجد ليجادل روادها ويستمع لدروس التوحيد ... خصوصااذا ما عرفنا ان سانكارا يرفض فكرة تعدد الآلهة وعبادة اوثانها ، ويرى أن آلهة شتى الاديانلا تختلف عن الانسان الا بالدرجة فقط وليس فىالنوع. واذا كانتهذهالآلهة لا ترى فلأنطبيعتهاتمكنها من الاختفاء .. كما ان خلودها نسبى ولا تعيش الا حياة اطول من حياة الانسان ، ولكنهالا تبقى للابد... واذا كان بمكنها ان تعينالانسان او تساعده فى حياته فانه ينبغى الا تقدس اوتقرب اليها القرابين او يقام لها اى نوع من الشعائر والطقوس .. لانها تعجز عن ان تبعثفى الفكر معرفة حقيقة الله الواحد فى اعماق الانسان ،وخلف كل مظاهر الطبيعة الزائفة ..بل ان حقيقة الله الواحد تكمن كذلك فى تلك المعبودات التي نقدسها ، كموتها فى اى كائنآخر. ولذلك يجب الا يعبد الله فى صور واصنام واوثان وتماثيل ، لان حقيقته لا تقبل التشبيه ،غير محددة ومنزهة لا تقبل التجسيد فى اى صورة او التشخيص فى أى تمثال . انما هىحقيقة مجردة مطلقة لا يعيها سوى العقل ، وان الاديان التي تتعامل مع أكثر من اله تعد ديانات شعبية وتعبر عن عقائد جماهير لم تصل تجاربها الروحية الى مرتبة النضج وحد الكمال ...وان عبادة الآلهة المشخصة فى أوثان ما هي الا عبادة متخلفة تقف عند مرحلة روحية يجب انتعدادها وتتطور حتى تصل الى مرتبة الروحية الكاملة التى ترفض عبادة الاوثان رفضا باتا . (٣١)

واذا قيل أن سانكارا اخذ هذه الوحدانيةمن مذهب اوتارا ميمانسا الذى ظهر فى القرن الخامس قبل الميلاد اذ سبق ان دعا الى نوعمن الوحدانية المجردة لبرهمان .. فان جميع الاتجاهات الفكرية فى مختلف الكتب الهندوكيةلا تفصل الوحدة عن التعدد وتمزجها مزجا تاما بحيث يصعب التمييز بينهما .. واذا قيل ان**برهما سوترا** Brahma Sutra الذى وضعه **بادارا يانا** Badara Yana فيما بين القرنينالخامس والثالث قبل الميلاد يتكلم عن وحدة مجردة فان هذا الكتاب مختصر اختصاراشديدا ، يضفى على فكرة الوحدة الالهية المجردة غموضا على غموض حتى لا تخلو من ابهام . **.فاذا كان مذهب أوتارا ميمانسا الذى يعد مذهب القدانتا الاول ، وكتاب براهما سوترا الذىيعتبر سفر القدانتا الاول قد تحدثا عن نوع من الوحدانية الالهية الا ان هذه الوحدانية كانتدائما مشوبة بالتعدد ولا يتمسك بها تمسكا صريحا قاطعا واضحا لا لبس فيه ولا تردد ،بحيث لا يؤدى تفسيرها الى مذاهب شتى يزعم كل منها انه المذهب الوحيد الذى يعبر تعبيراصادقا عن وجهة نظر الهندوكية الصحيحة.بينما يلاحظ فى تفكير سانكارا نوع من الطفرة عندما يحسم الحقيقة ويؤكد انها الله الاحد المنزه عن كل شيء ، مما يدعو الى القول بان سانكارا قداستعان بفكر تمرس بتجارب دينية استقرت على مبادىء ثابتة وتفوقت فى الخبرة الروحية فىمضمار التوحيد** . ذلك ان اعلان سانكارا الوحدانية المطلقة المجردة فى اسلوب جلي محدد، وفى تعبير بسيط قوى واضح يوصي بانه كان

---

(٣١) Radhakrishnan, S. : Samkara, History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

على دراية واسعة بوحدانية الاسلام .. الى حدان مكنتهمن ان يطوعها للتعاليم الهندوكيةويصل الى ان الله واحد وهو الحقيقة الوحيدةالموجودةفى الكون ، ورفض تعدد الآلهة المشخصة فى تماثيل وصور ، وامتنع عن تقديس الاوثانوعبادة الاصنام ...

الا ان سانكارا اعتبر العالم الخارجيمجردوهم لا وجود له .. وزيف لا حقيقة له .. ولذلك يقال انه تأثر بنظرية مايا Maya البوذيةالتى ترى فى مظاهر الوجود المتعددة مجرد وهم خادع او حلم كاذب ... ولا شك ان سانكاراهناحاول التوفيق بين الهندوكيةوالبوذية كذلك .. وبذلك يكون مذهبة من اولى المذاهب التيجمعت شتى التيارات الفكرية فى الهندوكية والبوذية والاسلام .. وينسب اليه الفضل فىتقريب الهوة بين الاسلام والديانات الهندية .. ولا جدال فى ان أثره امتد الى التصرف الاسلامي.. لانه لما اتيحت الفرصة لصوفية الاسلام للاطلاع على مذهب الفذانتا فى صورته النقيةالصافية الخالية من شوائب التعدد والوثنية لقي قبولا من الكثيرين منهم .

الا ان اثر الاسلام لم يقف عند مذهب سانكارا الذىبهرته فكرة التوحيد الاسلامية وطوعها للفكر الهندوكي ،واتخذ من التنزيهالمطلق اساسا لمذهبه فى وحدة الوجود ، انما امتدت آثار الفكر الاسلامي الى الحياة الروحية للهندوكبوجه عام كذلك .. فان توالي زيارات علماء الاسلام من فقهاء وصوفية وفلاسفة ومتكلمينللهند لنشر الثقافة الاسلامية والتعرف على الفكر الهندى فى بلاده الاصلية ، وما يتسم بهمن روحية كان من العوامل التى ساعدت على نشر الثقافة الاسلامية فى كثير من البلدانالهندية .. وحثت على الاقبال على الكتب التى تعرض الفكر الاسلامي باللغات السائدة بينالهنود .. وبذلك عرف الهنود ان الفكر الصوفى الاسلامي بدأ بالايمان بالتوحيد والاعتقاد فى الهواحد لا شريك له يتميز عن سائر الخلق فى ذاته وصفاته وافعاله ، اله قديم أزلي سرمدى ابدىواجب الوجود مطلق العلم مطلق الارادة . اما الخلق فمحدث متغير متناه ممكن الوجود ..وان الصوفى الحقيقي هو الورع التقى الذىيزهد فى الدنيا ويتبصر بأمور الدين الاسلامي ويداومعلى الصلاة وتلاوة القرآن الكريم ويتأمل معانيه الروحية ويتفهم تعاليم الشريعة فى ضوء السنةالمحمدية وسيرة الصحابة وكان حسن البصرى (٢١ - ١١٠ هـ) (٦٤٢ - ٧٢٨ م) رائد هذهالحركة ... (٣٢)

ونقلت رابعة العدوية المتوفاة عام ١٨٥ هـ ٨٠١ مالفكر الصوفى من الايمان بالتوحيد الى التعلق بحبالله لذاتهفي اخلاصوصدق لا خوفا من نارهولا طمعا فى جنته .. واتخذت من مناجاة الله بكلامه الكريم والامتثال لاوامره ونواهيه سبيلا لان يرفع الله عن قلبها الحجب التي تحول دون مشاهدته ويكشف لها عن وجهه ذى الجلالوالاكرام (٣٣) . فحب رابعة العدوية انبعث من تجربة صوفيةشخصية قبل ان يكون ثمرة ثقافةروحية تنم عن عاطفة ذاتية أصيلة نابعة منأعماق

---

(٣٢) د . محمد مصطفى حلمى : « الحياة الروحيةفى الاسلام » . دار احياء الكتب العربية . القاهرة ١٩٤٥ .

(٣٣) د . عبد الرحمن بدوى : « شهيد العشقالالهى » . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . بدون تاريخ

النفس الانسانية الصافية البريئة من التعقيدوالزيف .. ولا أثر فيها للأخذ من هذه الثقافة او تلك .. فوصلت رابعة العدوية بالفكر الصوفيعند مشارف شهود الله ورؤيته ..

وسار الحارث المحاسبى المتوفى عام ٢٤٣ ه٨٥٧ م على نهج رابعة العدوية واعتبر المحبة لله ثمرة الجهاد النفسى والجسمانى والزهد فىالدنيا وفى كل ما سوى الله .. ونابعة من دوام التفكير فى الله وطاعته فى كل ما يؤمر به .. وانالحب الالهى هو السبيل الوحيد لرؤية الحقيقة الالهية وتعزيز الايمان بها .. (٣٤) .

الا أن أبا اليزيدالبسطامىالمتوفى عام ٢٦١هـ(٨٧٥ م) لم يقف عند محبة الله ورؤيته . فاذا كانت معرفة الحق أساسها المحبة التى يصلاليها عن طريق المجاهدة والزهد والعبادة ،واتباع هدى رسول الله والاقتداء بالسيرة المحمدية مـعالالتزام بحدود الشرع ، فان هدف العبد ينبغى أن يكون الفناء فى الاله المعبود الخـالق ولا يمكنأن يتم ذلك الا اذا محيت أحوال العبد ورسومه وفنيت هويته فى هوية المعبود . وغاب عن وجودهفى وجود الخالق . واندمج فى الحق اندماجا يحقق مقام الفناء فى الله عن طريق الحب والوجدوالعشق، حتى يصبح العاشق والمعشوقوالعشق واحدا لأن الكل واحد فى عالم التوحيد . (٣٥)وبذلك يعد أبو اليزيد البسطامى أول مناستعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفى الدقيق ، أى بمعنىمحو النفس الانسانية وآثارها وصفاتها بالحب والوجد الصوفى .. وقرن العشق الصوفى بفناءالذات فى الله ، واتخذ من العاطفة الروحيةأساسا لتحقيق نوع من وحدة الوجود أعطت الفكـرالصوفى مرحلة انتقال بين التصوف الذى يقف عند رؤية الله وشهوده والتصوف الفلسفى الذىيحاول أن يثبت وحدة الوجود بأدلة عقلية ممـا أدى الى ظهور مذهب محيي الدين بن عـربى(٥٦٠ ــ ٦٣٨ ه ، ١١٦٤ ــ ١٢٤٠ م) وكان من العوامل التى قربت بين الفـكرين الاســلامىوالهندوكى فى الهند .

ولقد دعم **ابو القاسم الجنيد** المتوفى عـام٢٩٨ ه ٩١٠ م اتجاهات البسطامى وذهب الى أن أرواح البشر آمنت منذ الأزل بالله واقـرتبتوحيده وهي لم تزل فى عالم الذر .. ثم انزل الله هذه الأرواح من عليائها الى عالم الخـلقوالبسها أبدانا بقصد البلاء والاختبار ، فانشغل البعض بأعراض الدنيا ونسى أصله الطاهر وغفلعن موطنه العلوى . بينما حن البعض الآخـر للعودة الى ذلك الأصل وجعل غايته هي تحقيقالرجوع الى الحال التى كان عليها قبل أن يوجد فى هذا العالم .. بأن يفنى الفرد وجودهالزمنىويبقى فى الله وحده حتى يتحقق استيلاء الوجود الالهى على الوجود الانسانى فى حالة الفناء عـنطريق الحب المستغرق فى الله .. وهي حـال تمام الحب الالهى وكماله يكرس لها الصوفىحياتهومجاهداته .. (٣٦)

---

(٣٤) عبد الرحمن السلمى : « طبقات الصوفية » :تحقيق نور الدين شريبة جماعة الازهر للنشر والتاليف القاهرة . ١٩٥٣ .

(٣٥) رينولد ا . نيكسون : « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » : « ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفى . لجنة التاليف والترجمة والنشر القاهرة ، ١٩٤٧ .

(٣٦) د . أبو العلا عفيفى : (التصوف : الثورةالروحية فى الاسلام » دار المعارف . القاهرة ١٩٦٣ .

واذا وقف كل من البسطامي والجنيد عندحال الفناء فى الله باستغراق العبد فى حبالخالق فان **الحسين بن منصور الحلاج** المتوفى عام ٣٠٩هـ٩٢٢م يعد أول صوفى خاض الكلام فى الماهية الالهية ، وتعرض للعلاقة التى تربط الانسانبالله فى كتابه « الطواسين » .. فى الأزل حيث كان الحق الذى هو الله ولا شيء معه نظر الى ذاتهفأحبها وأثنى عليها .. فكان هذا تجليا لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وعنكل حد .. ولذلك فان المحبة هي علة الوجود والسبب فى الكثرة الوجودية .. اذ لما شاء الحقسبحانه أن يرى هذا الحب الذاتى ماثلا فىصورة خارجية يشاهدها ويخاطبها .. نظر فى الأزلوأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه .. وابرز آدم من حبه الخالد علىصورتهأبد الدهر .. حتى يرى نفسه وعظم آدم ومجده لحد ان أمر الملائكة بالسجود له لأنه تجسد فيه ،وحل لاهوت الله اللامتناهي فى ناسوت آدم المتناهي ، واتحدت الروح الالهية القديمة التيلا تجرىعليها أحكام الفناء والتغير بالروحالبشرية الحادثة التى يجريعليها أحكامالكون والفساد...

وان الصورة الانسانية الكاملة التى تصلالى مقام القربى ظهرت فى أنوار النبوة التى انبثقت من النور المحمدي الأزلي القديم ـ الذي كان قبلان تكون الاكوان وصدر عنه كل علم وعرفان ـ وانتقلت الى الانبياء السابقين والاولياء اللاحقينالذين هم خلفاء الله ، الشاهدون على وجوده فى الكون ، لأنهم المجلي المثالي الذي تجلى فيهالانسانعلى صورة الله ... واذ أبى الشيطان السجود للانسان مع بقية الملائكة امعانا منه فى تعظيم اللهبعدم السجود لغير الله وحده .. الا أن عصى الله وخرج من طاعته .. وان محبة الله الصادقةأساسها التضحية .. فان من يحب الله ينبغي ان يقاسي من أجل محبوبه دون ان يسال عنالأسباب .. ويتوجه لله وحده بطاعته فى كل ما يأمر به .. ويحقق معنى العبودية الكاملة .. مهماكلفه ذلك من مشقة وعنت فى سبيل أن يمحو آنّيّته ويصفو وجدانه صفاء لا يدع الشعوربالذات يحول دون الاستغراق فى حب الله ، بعد ان يخلصه من الحجب الكثيفة التى تستر المحبعن المحبوب .. ويمكنه من أن يتضرع كله لله حتى يخلو له صفاء التوحيد .. وصفاء الشهود بعدصفاء فنائه ، ومحو التفرقة بين الأنا الانسانية والانت الالهية ويصير الكل واحدا ..

وبذلك لم يقف الحلاج عند حد فناء العاشقفى المعشوق وتحقيق نوع من الوحدة الوجدانية بين المعبود والعبد ، وانما ذهب الى أن هذا الفناءيحقق كذلك نوعا من الصفاء الوجداني يمكن الانسانية من رؤية الله وشهود وحدته وهو فىحالالوحدة الكاملة معه ، فليس حال الفناء هو آخر طواف الانسان فى عالم الحقيقة .. انما هوحالالشهود وهو نوع المعرفة الايجابية قد تجمع بين الوعي الوجداني واليقين العقلي تخرج الانسان منحال الاكتفاء بموقف سلبي يقفت عند الفناء ...

وان شهود وحدة الوجود لا تربط بدينمعين ، لأن الاديان على اختلافها ليست الا أسماء شتى لمسمى واحد ، أو هي فروع متعددة لاصلواحد ، ومظاهر متفرعة لحقيقة واحدة .. وان اهداف اليهودية والنصرانية والاسلام لا تتغيروتتفق فى المقاصد .. لأن الاديان كلها لله . وأن من اعتنق هذا الدين أو ذاك لم يكن فى الاغلب اختيارا منه بل اختيار عليه .

أحسب أن تطور الفكر الصوفي فى العـالمالعربي حتى وصل الى ما تمسك به الحلاج مـن اتجاهات صوفية تستوعب ثقافات العصر ودياناتهقد احدثت ثورة فكرية فى جميـع أرجـاء العالم الاسلامي سواء كانت فى أقصى الشرق او فى أقصىالغرب . ولم تكن الحياة الروحية والفكرية بالهند فىمعزل عن تطورات الصوفي بينالمسلمين خصوصاوان حضارة العرب الاسلامية فى ذلك الوقت كانت الحضارة السائدة والمسيطرة سياسيا وثقافيا علىجميـع الحضارات المعاصرة . فكما لم تنقطـع زيارات دعاة الثقافة الاسلامية الى كثير من بلادالهند فلقد جذبت اتجاهات الحضارة العربيـة الفتيةمفكري الهند الذين لهم ميولروحية راسخةمنذ أقدم العصور وتستطيع ان تتجاوب مـع الاتجاهات الروحية الاسلامية ...

فاذا سبق ان عرفنا ان سانكارا قـد تأثربفكرة التوحيد الاسلامي .. الا ان التنزيه المطلق الذى ذهب اليه لم يلق ترحيبا عاما ومستمرا منكافة الهنودك خصوصا وهو ينظر الى الكون على أنه وهم خادع وعالم من الاحلام الكاذبة .. فى حينيستطيب الفكر الهندي الافكار الالهية التى تميل الى التشبيه والتشخيص وترى الكون واقعا حيا .. فحاول راما نوجا Ramanuja الذي ظهر فى جنوب الهند بالركن خلال القرن الحـادي عشرالميلادى انيطور مذهب الڤيدانتا الاول لسانكارا الذي يستغرق فى تنزيه الهي ينكر حقيقة الكونووجوده .. ووضع مذهب الڤيدانتا الثانى الذى يجاري اتجاهات الهنود العقلية ويستوعب ثقافاتالعصر .. ويقوم هذا المذهب على الحقيقة الالهية هي حقيقة شهود يتوصل اليها عن طريق الحبقبل ان تكون حقيقة مجردة لا يعيها سوىالعقل.. لأن حقيقة الله ليست مجرد حقيقة عقلية لا وجودلها الا فى الفكر ، انما هيحقيقة شهودية تستولي على الوعي متى تحرر من قيود الحياة ، ولا يحسبأى نوع من الانفصال بين الذات والله أو التمييز بين الكون والله .. ويدرك ادراكا واعيا بأن اللهوالذات والكون حقيقة واحدة،وان سبيل الذات لرؤية هذه الحقيقة هو الحب والعشق والوجد أى بهاكتي Bhakti .. وان حب الله لا يحتاج لوعظ كاهن او اداء شعائر أو تلاوة كلام مقدس ،طالما ان الحب ينبعث من أعماق الذات اذ ليست للشعائر والكلام المقدس اى قدرة على بعث مثلهذا الحب فى أغوار الذات ، كما أن طلب المعرفـة عن طريق تحمل مشقة لمجاهـدات لا تدعو الـىشهود الوحدة الالهية ، لأن الحب هو العبـادة الوحيدة الخالصة التي تقرب الذات من الله ،الى حد أن ينعدم التمييز بينالذاتوالله ويصيران حقيقة واحدة . الا ان هذا الحب الطاهر والعميقالعارم الذي يستولي على الوجدان ، وذلكالعشق الروحي الواعي الجياش ، وذلك الوجد الالهـيالذي يذيب الذات فى الحقيقة المطلقة ، ولا تجمده المعرفة العقلية المجردة ولا تستهويـه الشعـائروالتعاويذ والطلاسم .. لم يكن معروفا بهـذا الوضوحمن قبلرامانوجا..ولذلكيعتبر رامانوجااول هندي وضع اسس حركة بهاكتي فى العشق الالهي .. (٣٧)

---

(٣٧) Srinivasa Chari, P.N. : Ramanuja : History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

والواقع أن اشعار الفيدا لاتحتوى الا علىأدعية دينية تترنم بحب الاله **فارونا** Varuna خالق الارض والسموات .. (٣٨) واذا كان سفر**الجيتا** Gita أى الانشودة الالهية يتضمن بعض الاشعار التى تشير الى أن الحب يحقق الوحدةبالاله كريشنا الاله الأعظم خالق الكون ، فان هذا الحب ليس كله شهوديا ، وانما هو حب لاينفصلعن المعرفة العقلية ولا يبتعد عن حياة الزهد والمجاهدة وأداء الشعائر والقرابين وتلاوةالترانيم.. بينما يؤكد رامانوجا ان الحب هو العبادة الوحيدة الكاملة التى تحقق اتحاد الله بالروح ،ويسمح بأن يتقمص الله فى البشر ليعبر عن حبه العظيم لهم وشوقه الزائد لاتحاد الروح الانسانيةبذاته الالهية عن طريق الحب، وانالروح ماتشتاق للاندماج فى الله الا لانها ليست الا صورة من صورحب الله ، وان كل شىء خرج من الحب ، وكل شىء يعود الى الحب ، فاذا خرج الانسان منالحب .. ينبغى أن يعود الانسان الى مصدره الاول وهو الحب .. (٣٩ أ)

ونظرية راما نوجا فى الحب الالهىلاتستطيعأن تخفى معالم تأثرها بنظريات الحب الوجدانى الصوفى غير الفلسفى ، التى عرفها المسلمون معرفةكاملة ناضجة واضحة قبل الهنود بحوالى قرنين من الزمان ، مما يشهد على أن الاتجاهاتالروحيةللحضارة العربية أخذت تجذب مفكرى الهند.. وان استعانة رامانوجا بالحب الصوفى فتحت امامالفكر الهندوكى آفاقا جديدة فى عالم الروح بعد أن وفق راما نوجا فى مزج الاتجاهات الهندوكيةالروحية باتجاهات صوفية الاسلام .. وفسر ملامح الحب الالهى الباهتة فى سفر الجيتا فىضوء المذاهب الصوفية الاسلامية .. ببراعةفائقة حتى بدا مذهبه فى ثوب هندوكى خالص جعلالكثيرين ينسبون أصوله الى الاصول الهندوكية من دون الاصول الصوفية الاسلامية .. ويدعونأن متصوفى الاسلام هم الذين أخذوا من العشق الهندوكى .. مع أن العكس هو الصحيح ..

ولكن يؤخذ على رامانوجا أنه أقر بأنالبشريةخرجت من الحب وينبغى أن تعود بالحب الى الحب .. ومع ذلك لايمنح حق هذا الحب الا لافراد ثلاثة طوائف من دون طائفة الشودرا وجماعة المنبوذين .. ويزعم ان هذا الحب الالهىلايقوى عليه سوى البرهمى أو الكشاترى أو الفيشى .. ولذلك لايجوز للشودرى أو المنبوذأن يحب الله لأن مرتبته الانسانية المنحطة تحرمه من أسمى درجات العبادة وهي الحب الالهى ..

وعند رامانوجاتكاد تنتهى مرحلة منمراحلالفكر الهندى وهو يتعامل مع الثقافة الاسلامية فى تسامح وحرية نجح الاسلام خلالها فىأنيتفاعلمع الثقافة الهندوكية ويصفى عقيدتها فى الألوهية من بعض شوائب التعدد والوثنية ويغمرها بفيضمن العواطف الجياشة بحب الله ، دون أنيترك أى تحدياتحضارية .. أو عُقَدَ استعلاء فكرىأو حزازات ثقافية . بل لم يلحظ عامة الهنادكة وخاصتهم مدى تأثر نظريات سانكارا وراما نوجابالفكر الاسلامى ، واعتبروا هذه النظريات مجرد تطور طبيعى تلقائى منبعثة من داخل الفكرالهندوكى ذاته .. وتسمح بها ما تتضمنهمقومات

---

(٣٨) Downson J. : Hindu classical dictionary, op. cip.

(٣٩ أ) Radhakrishnan, S : The Vedanta, op. cip.

هذا الفكر من امكانيات دون أن يستعين بأى ثقافة غريبة ، وذلك لأن الفكر الهندوكى فى تأثره بالثقافة الاسلامية لم يشعر بأى تحديات تجرفه فى تيارات تتضارب مع مقوماته الأصيلة أو تهدد سير تقدمه .. وكان المفكرون الهندوك من البراعة بحيث ان مزجهم الثقافات الهندية والاسلامية بلغ حدا من التوافق والتناسق والانسجام لم يدع عامة الهندوك وخاصتهم ينتبهون لمواضع تسرب الافكار الاسلامية الى صميم الافكار الهندوكية .. وبالتالى لم يشعر أحد منهم بأن هناك فكرا غريبا يريد أن يفرض اتجاهاته على فكرهم ... ولذلك لم يظهر فى هذه المرحلة اى تكتل ثقافى بين الهنود ضد الحضارة العربية وثقافاتها الاسلامية يحاول أن يعترض انتشار الفكر العربى الاسلامى بين عامة الهندوك .

●●●

(ب) ولو كانت مساحة الهند تقارب مساحة مصر والشام ، أو مساحة العراق وايران ، وكانت ارضها سهلة المواصلات لا تنتشر فيها الاحراش والصحارى والجبال لتمكن محمد بن القاسم ، بعد أن تيسر له الامر فى السند وملتان ، ان يستمر فى فتح بلدان أخرى فى الهند قبل أن يستدعيه الخليفة الاموى سليمان بن عبد الملك ويأمر بقتله بسبب الوشاية وبدافع الحسد والغيرة ، ولربما تهيأت ظروف أفضل لمن أتى بعده من الحكام العرب ساعدت على نشر الاسلام وثقافته فى رحاب الحرية والتسامح والاخاء كما حدث فى شتى البلدان الشرقية من مصر والشام والعراق وايران . ولكن لما كانت الهند قارة بأسرها يحتاج فتحها السنين طوال ، ولحروب متواصلة لاتتأثر بالتيارات السياسية المتضاربة التى تتصارع على الحكم المركزى فى دمشق ثم بعد ذلك فى بغداد أو فى القاهرة .. فلقد تعرض الحكم العربى الاسلامى فى الهند لمحن مستمرة ، خصوصا بعد أن اخذ يتوافد على البلدان الهندية افواج الشيعة الهاربون من الاضطهاد الاموى أو العباسى ، وعمدت الى نشر دعوة الشيعة التى وجدت قبولا من الكثيرين بفضل ما اتبعته من أساليب سليمة وفقت فى اجتذاب فئات كثيرة وجدت فى بعض تعاليم الشيعة مايستهوى عقولهم الهندوكية ، لأن الرواد الاوائل من دعاة الشيعة اعتمدوا على أساليب الدعوة المنظمة التى يسبقها تدريب عملى كامل على مختلف طرق بث الدعوات الدينية خاصة على فنون التستر والاستدراج ودراية واسعة بشتى عادات الهنود وتقاليدهم وعقائدهم وكيفية الاستعانة بها كقاعدة لبدء الدعوة مما ساعدهم على اقناع الكثيرين من الهنود باعتناق المذهب الشيعى . وشجع المزيد من رجال الشيعة على التدفق على مختلف بلدان الهند فرادى وجماعات . وكان من بينهم العالم والفيلسوف والجندى والتاجر ، وعلى رأسهم دعاة الشيعة الفاطميون . فلما كثر عددهم وامتد نفوذهم قامت ممالك خاصة بهم لا تخضع لسلطان الخلافة الاسلامية شجعت قرامطة البحرين والاحساء على الهجرة الى الهند .. وكانوا من العوامل القوية التى دعمت الوجود الشيعى فى الهند .. ودفع قادة الشيعة على تحدى السلطات الحاكمة فانتقلت خلافات الاحزاب الاسلامية الى الساحة الهندية ودب صراع مرير بين طوائف المسلمين لم يتهم عامة الهندوك اصل بواعثه ودوافعه فى أول الامر .. ولم يروا فيه الا نوعا

من التنافس على الاستيلاء على أراضيهم ، بينماهم أصحاب الارض الاصليون ، وجميع المسلمين غرباء أجانب ، فبدأت تتسرب الى قلوبهم مشاعرمن الضيق والتذمر وتراودهم رغبات استرداد الارض المسلوبة وطرد الدخلاء من المسلمين .. فتوسعت دائرة الصراع وتضاربت مطامع مختلف الاحزاب الاسلامية والهندوكية ، واشتد النزاعبين السنيين والشيعة والهنادكة ، وعمت الحزازات والفتن والثورات ، فسادت القلاقل والاضطرابات المجتمع الهندى واختفى عبير التسامح والحرية والاخاء ، خصوصا بعد أنضعفت قبضة الحكم العباسى على الولاياتالهندية مما شجع حكام بعض البلاد القريبة من الحدودالهندية على دخول الهند لتوطيد الامن فيها واعلاء كلمة الاسلام ..

ولقد قام **محمود الغزنوى** بسبع عشرة غزوةمن عام ٣٩١ هـ — ٤١٧ هـ ١٠٠٠ م — ١٠٢٦ م حتى استولى على شمال الهند بعد ان أعلن حربامقدسة ضد الهندوك واستباح دمهم وهدم معابدهم وحطم أصنامهم .. وضد الشيعة واخذيذبح فى القرامطة واعتقل زعماء الشيعةلافسادهم الدين الاسلامى . الا أن الغزو الغزنوى غالى فىالذبح والهدم ، وحاد عن القواعد الاسلامية المرعية فى فتح البلدان التى تقوم على التسامحوحسن معاملة الاهالى وتأمينهم على أرواحهم وأموالهم وممتلكاتهم بعد الاستسلام ، واكتفىبأن نظر الى الهندوك على أنهم كفار دمهم مباح وأموالهم غنائم ... والى القرامطة والشيعة علىأنهم زنادقة مفسدون للتعاليم الاسلامية يجب قتلهم ... الا ان هذه السياسة التى تبعد عنتقاليد الفتوحات فى صدر الاسلام وتقوم على العنف والقسوة لم تعط الفرصة لاستقرار الحكمالغزنوى ، واخذ الجميع يتربصون بالغزنويين .. وسرعان ما انهارت الدولة الغزنوية وانقسمتالىدويلات متنازعة اقتسمها السلاجقة والقرامطة والرجبوتيون ، وقوى نفوذ الهندوك والشيعةبعد خروج زعمائهم من المعتقلات والسجون .

ولما حاول **محمد الغورى** (٥٧٠ هـ —٦٠٢ هـ ، ١١٧٤ م — ١٢٠٦ م) توحيد الهند من جديد لجأ الى العنف وقضى على حكمالقرامطةونفوذ الشيعة وسلطان الأمراء الراجبوتيين من الهنادكة . الا انه لم يترك وريثا ، فآل الحكمالىالمماليك الذين استعاد الشيعة نفوذهم فى عهدهم بعد أن نزحت اعداد كبيرة من شيعة الفاطميينأثر سقوط الدولة الفاطمية فى مصر على يد صلاح الدين الأيوبى ، وبعد أن توافدت جماعات منالاسماعيلية النزارية حين دك المغول معاقلهم فى قلعة آلموت بايران ...

ولا شك فى أن احزاب الشيعة بفضلدعوتهاالسلمية استطاعت أن تستميل الكثير من العقول الهندية ، رغم الحروب المقدسة التى اعلنهاالغزنويون والغوريون والمماليك عليهم ، ووفق دعاتها رغم تعرضهم للاضطهاد فى اجتذاب فئاتكثيرة الى المذهب الشيعى بفضل قدراتهم على التستر واستدراج الهندوك وكسب ثقتهمبمجاراةعقائدهم فى اول الامر .. ثم محاولة اقناعهم تدريجيا باعتناق تعاليم المذهب الشيعى حتىاستطاع داع تركى يدعى « نور الدين ترك » من جمع شيعة الهندستان والحجرات وركزهم فىدلهى حتى أصبحوا كتلة تهدد الحكم المملوكى.. ويذهب البعض الى أن الداعى نور الدين ترك هونفسه الداعى « نور الدين ستاجر » الذى ظهر فى الحجرات وتستر وراء اسم هندى هو« نورستاجر » بمعنى معلم النور الحقيقى .. فى

حين ان اسمه الاصلى هو « سعادات » ولقداهتم بحض الهنود على الدخول فى عقيدة الاسماعيلية النزارية . (٣٩ ب)

الا ان أساليب الشيعة السلمية فىاستدراج الهندوك الى الاسلام لم تستطع أن تزيل الرعب الذى بثته حروب الغزاة المسلمين ، وما ان دخل الشيعة فى صراع مرير مع هؤلاء الغزاة حتى اثيرت حولهم الشكوك والريب بسبب مايسلكونه من حيل خداعة توقع الهندوك فى أحابيل الشيعة فسادت اتجاهات عقلية بين الهندوك لا ترتاح للمسلمين كافة وترتاب فى كل ماينادون به من تعاليم ، وفقدت الامل فى قدرة الثقافة الاسلامية على النهوض بالهندوك ، فتكون مجتمع تنهكه الحزازات الدينية وتشيع فيه الفتن العقائدية ،بل تكونت بيئة فكرية لا تسمح لهندوكى أن يستسلم لسحر تعاليم الاسلام السمحة البسيطة الواضحة ، وتندد بسياسة العنف من ناحية واساليب الخداع من ناحية أخرى ، وتدعو لأن يلتف عامة الهندوك حول الامراء الراجبوتيين من الكشاتريا أو حول رجال الدين من البراهمة ،فعمت الهندوك نعرة وطنية قومية يغذيها امتعاض فكرى انصرف عن التعاطف مع الثقافة الاسلامية وقامت دعوات تستنهض الهمم لطرد المسلمين الدخلاء الغرباء الاجانب ، وتحفز العقول لأحياء الحضارات الهندوكية القديمة ، ولا تفرط فى مقومات الثقافة الهندوكية ، وترفض أن تقدم تراثها الفكرى قربانا للحضارة الاسلامية . **وظهر نتيجة لذلك نوع من الصراع الفكرى بين المسلمين والهندوك ، وقويت الدعوات التى تطالب بتمجيد الحضارات الهندية الاصيلة وبعث الثقافات الفيدية وتجديد حيوية الفكر الهندوكى وتجنب التاثر بالاسلام . الا أن هذه الدعوات دعت على الدوام تطهير العقائد الهندوكية من الخرافة والاسطورة وتطويعها للعقل والمنطق ، وعرضها فى صور بسيطة تخلو من التعقيد والغموض مما جعلها لا تامن عدم التاثر بالاسلام . بل ان مرارة الصراع الدينى بين المسلمين والهندوك وما يثيره من قلاقل واضطرابات أدت الى ظهور حركات فكرية حاولت التوفيق بين الاسلام والهندوكية اشترك فيها الهنادكة والشيعة والصوفية لتخفيف حدة التوتر فى المجتمع الهندى وتهيئة الجميع لأن يقوم بينهم تعايش سلمى حتى تستقر الحياة وترتاح القلوب وتطمئن العقول ــ يسوق الى ضرب من الوحدة الفكرية تربط بين الأديان وتزيل الفوارق القومية ، وتؤدى الى التفاف كل الهنود على اختلاف مشاربهم الدينية والعنصرية حول عقيدة واحدة ووطن واحد ..**

ولذلك يمكن أن نفصل بين مرحلتين مر بهما الفكر الهندى فيما بين القرنين الحادى عشر والسادس عشر للميلاد :

المرحلة الاولى هي مرحلة احياء الفكر الهندى ابتداء من القرن الحادى عشر الميلادى الى نهاية القرن الثالث عشر الميلادى . ولقد ساهم فى هذه المرحلة كل من الفشنويين والشيفيين وبذلوا الجهود لتجديد حيوية العقائد الهندوكية.. فبرز من بين الفشنويين نيمباركا وماذفا بينما نجد المذاهب الشيعية واهمها : ١ ــ مذهب كشميرا .. ٢ ــ مذهب ڤيرا .. ٣ــ مذهب شيندانتا .. قد سحبت الزعامة الشعبية من المفكرين الفشنويين بسبب تمشيها مع التطورات

(٣٩ ب) Radhkrishnan, S: The Vedanta, op. cip.

الاجتماعية التي تفاعلت مع التعاليم الاسلامية فيالمساواة والاخاء التى ترفض التفرقة الطائفية والعنصرية والطبقية ، وتحترم العمل اليدوىمهما كان وضيعا ، وتعترض على زواج الاطفال وحرق الأرامل احياء مع ازواجهن المتوفين ..

والمرحلة الثانية هي مرحلة التوفيق بينالعقائد والدعوة الى وحدة الاديان . وقد اشترك فيها الحكام والشعراء والمفكرون فيما بينالقرنينالثالث عشر والسادس عشر للميلاد بهدف جمع شمل جميع الهنود حول ديانة واحدة تخلق منهمأمة واحدة ذات قومية واحدة متجانسة فى الفكر والعقيدة .

مرحلة احياء الفكر الهندوكي :

(١) المفكرون الفشنويون :

* **نيمباركا** Nimbarka : هو مفكر برهمي ڤشنوى ظهر فى القرن الحادى عشر للميلاد . . اقام مذهبه على أسس ڤيدية يوبانيشادية خلالتفسيرات ڤشنوية ..

يذهب نيمباركا الى أن برهمان أو ڤشنوهو خالق الكون المنبث فى ثناياه .. فكل شيء فيه برهمان .. وبرهمان فى كل شيء .. وكلمايبدو غير برهمان فان جوهره برهمان ، ويكمن فيه برهمان .. فالخلق صدر عن برهمان ويكمنفيه برهمان .. ولا ينم هذا الخلق عن نقص فى برهمان قصد به أن يحقق الكمال لذاته .. انماالخلق بالنسبة لبرهمان ما هو الا نوع من الهواية الرياضية Lila لا هدف لها سوى اللعب البريءمن الغرض .. واذا خرج الكون من صلب طبيعة برهمان الكاملة فانه خرج بفضل بركته ويعيشفى هذه البركة ويعود اليها فى النهاية .. ولذلك فان برهمان المطلق غير ثابت ، دائم التغير ودائمالتطور أى فى حالة صيرورة مستمرة .. فهو كائن وغير كائن .. متغير وغير متغير فى نفسالوقت .. ولهذا السبب فان كل ما يصدر عنه من افعال لا يقصد بالضرورة تحقيق نوع منالكمال لانها لا تصدر عن بواعث معينة أو تهدف بلوغ غرض معين .. انما تتم عن هواية Lila لا تخضع لضغط رغبة ما .. بل اناكتمال برهمان المطلق بالسعادة هو الذى يفيض بالخلق ..فالخلق لا يكمل الخالق .. انما الخلق تعبير عن كمال برهمان ..

ولا يمكن ادراك برهمان بالحواس أو بالعقل.. ولا يوجد دليل مادى أو برهان عقلى على وجوده الا ما تنص عليه الكتب الدينية من ڤيديةوبرهمانية ويوبانيشادية وڤشنوية .. ويجب الايمان بوجوده أولا .. ويمكن محاولة التثبت منهذا الوجود عن طريق التذوق الروحى ..ونلمح ما هو عليه برهمان من جلال وجمال .. اذ تتمثلفى برهمان صفات الجلال من معرفته بكل شيء وقدرته على كل شيء وكموته فى كل شيء ..بينماتتمثل صفات الجمال فى نعيمه وبركته وسروره، وفى تجليه فى كل مظهر من مظاهر الكون ..

ويتكون الخلق عند نيمباركا من مادة وروح.. ولا تخرج المادة عن المواد الأولية التي توجد فى الزمان والمكان .. بينما توجد أرواح لا نهائيةالعدد متمايزة فيما بينها وتختلف كذلك عن برهمان .. تعانى العذاب فى الارض بسببما اقترفته من آثام فى حيواتها السابقة .. ولكن

نيمباركا لم ينقل عن أن يتساءل عن رحمة برهمان وكيف أدت هوايته Lila الى خلق الكون الى تعذيب البشر فى الارض .. الا أن خلق هذه الارواح لا يتم الا فى حدود أفعال هذه الارواح فى حياة سابقة .. وان ما يلاقيه الانسان من شقاء وآلام فى الدنيا ناتج عن آثام ارتكبت فى حياة ماضية .. وحيث أن حياة واحدة لا تكفي للتكفير عن الذنوب والخطايا فقبل عقيدة التناسخ التى تذهب الى أن هناك سلسلة مثالية من الولادة والموت تمر بها الروح حتى يتم تطهيرها وتتحرر نهائيا من الشهوة والرغبة والاهواء ..

ولكن لايمكن أن يتحقق مثل هذا الخلاص الا بالسلوك الفاضل غير الانانى ، الذى يبدأ بمخافة برهمان والاقبال على معرفته من الكتب الدينية التى ترشده الى أداء العبادات والفرائض وتحثه على التأمل فى برهمان والتوكل عليه ..ولكن العلاقة بين الله والانسان يجب الا تقف عند الخوف والطاعة .. انما يجب أن تدعم بالمحبة التى هي اقرب الطرق الى برهمان والى الحرية.. وان الروح المتحررة لا تفنى فى وجود آخر انما تبقى فى كيان مستقل اشبه بوجود برهمان .. الا أن الروح الكاملة لا تبلغ مثل هذا الكمال وذلك الوجود فى الحياة الدنيا .. اذ لا يتحقق الا فى نهاية الترحال والطواف وبعد آخر موت .. (٤٠)

* مادفا Madha : ولد فى نهاية القرن الثانى عشر للميلاد عام ١١٩٩ م ، ويعد من أشد المتعلقين بأسفار الفيدا والمدافعين عنها بالجدل الفعلي والمنطق الاستدلالى .. وما أشبهه فى ذلك بعلماء الكلام المسلمين عند دفاعهم عن القرآن الكريم ، وما يتضمنه من تعاليم بالحجج والبراهين على اعتبار أنه المصدر الاول للحقيقة .

ولذلك اتخذ مادفا من عقائد الفيدا أساس كل فكر سليم ومذهب صحيح .. ومن يطلع على أسفار الفيدا اطلاعا كاملا يتوصل الى المعرفة الشاملة الواضحة .. لأن ما يتوصل اليه من معرفة عن طريق الحواس والعقل والاستدلال والاقوال المأثورة ما هي الا معرفة جزئية . . تدعو الفكر لأن ينظر فى النصوص الفيدية نظرة جزئية .. فيقع فى حيرة ويظن بأن هناك تناقضا بين هذه النصوص .. ويبتعد عن الحقيقة . .بينما لغة الفيدا هي لغة العقل الكامل الذى توصل الى المعرفة الكلية .. وان ما يلاحظ من تناقض فيما بين بعض نصوص الفيدا يرجع الى تشتت العقل ، وانشغاله بمعارف جزئية هي التى توقعه فى حبال هذا التناقض .. وتبعده عن المعرفة الكلية التى ينمحى فيها مثل هذا التناقض ..ولذلك ينبغى أخذ ما فى الفيدا من حقائق على أنها وحدة متكاملة .. والنظر الى ما تعبر به عن الحقيقة نظرة شاملة .. اذ من خلال النظرة الشاملة الى وحدة الفيدا الكاملة يختفى التناقض فى النصوص ، ويظهر ما تنطوى عليه حقيقتها من تناسق ..

ان الهدف الاول من معرفة الفيدا وفهمها فهما شاملا هو معرفة الحقيقة الخالدة ، ورؤية برهمان أو ڤشنو الذى يبعث التناسق فى الفكر الفيدى .. وان الفيدا لا تستمد قوتها من انها تعاليم موروثة نزل بها وحي من السماء .. أو من انها اقوال مأثورة متداولة وصفها شعراء

(٤٠) Hollister, J. N. : The Shi'a of India, Luzac, London, 1953.

وحكماء .. أو من أنها سجل حافل يلقن أنواعامختلفة من السلوك الفاضل والعبادات أو التقاليد .. أو من أسفار تعرض الحقيقة فى درجاتمتفاوتة تسمح برؤى متنوعة لافراد متفاوتين فى درجات المعرفة ، تحثهم على وضع نظرياتمختلفة عن الكون وعناصره .. أو من انها تنادى بآلهة كثيرين على أنهم حكام للكون ويحق لهمالمطالبة بالعبادة والتقديس .. انما تستمد الفيدا قوتها من أنها تعبر عن الحقيقة الكاملة فىوحدة شاملة ..

وان الايمان بالفيدا يفترض رفض الافكارالحسية الشائعة والنظريات العقلية المتعارضة.. ويدعو الى السعي من أجل مشاهدة التناسقالداخلى الذى يشمل كل الفيدا.. ورؤيةالحقيقة المطلقة التى تضمها جميعا .. وان أهم الاعمالهى الكتابات التي توضح هذه الرؤية المتناسقة فى الفيدا . مثل كتاب **براهما سوترا** Brahmasutra الذى يشرح فلسفة برهمان فى نطاق الفيدا ، ويبين ما فى الفيدا من تناسق ووحدةفكرية تخلو من التناقض وتدعو الى الايمان ببرهمان على اعتبار انه الحق .. لان الايمانببرهمان يمكن الفرد من الوصول الى المعرفة الحقة .. فاذا كانت المعرفة الحقة تساعد علىاتباع السلوك الفاضل الذى يحقق الخلاص والخلود فان كل ذلك لا يتم الا بعون برهمانذاته .. لأن كل معرفة وكلسلوك مرتبطببرهمان وبدون عونه لايتحقق شيء ..

ولذلك يذهب مادفا الى أن مهمة الفكرالاولى هي البحث عن الثروة الداخلية فى التعاليم الفيدية بالكشف عن المطلق اللا نهائى فى برهمان ،ودراسة أوجه الخلاف بين المعرفة الحقة وشتى مستويات اللا معرفة .. بهدف تحديد المعرفةالصادقة التى تبعث من ثروة التعاليم الفيدية.. اذ لايوجد تفاوت فى المعرفة .. لأن تصور مثلالتفاوت ينم عن جهل ناجم عن وهم خداعيسوق للشر وينمى الكراهية ويدعو للتعلق بالدنياومفاتنها مما يعرقل الخلاص ويعوق الحرية .. ولذلك يجب الارتياب فى مختلف مصادر المعرفةما عدا الفيدا .. حتى لا يستسلم الفكر لمعرفة ظنية جزئية .. ويقبل على دراسة أسفار الفيداحتى يحصل على الثروة الفيدية التى تتسامى على التجربة وتقوم على نظرة روحية لا تقع فىزيف المتناقضات ، وتعلو على التجريبى الذى يخلو من المطلق والكامل ويدعو الى الشك في وجودهذا المطلق وذلك الكامل .. الا أن ادراك النقص فى الواقع التجريبى يفترض ضمنا وجود الكمالفى نفس الوقت الذى يثير فيه الشك فى وجود مثل هذا الكمال .. ولكن الشك أساسالفلسفةالتى تدعو الى طلب المعرفة وتحقيق الكمال .. وان الفلسفة ليست من خلق الانسان انما تنجمعن العنصر الالهي في الانسان ، وهي فضل من برهمان لانها هي عملية البحث عن ارفع مصادرالمعرفة .. وموضوعها الاول الحقيقة الكبرى التى جوهرها برهمان الذى تترنم به الفيدا .

ان برهمان هو اعظم حقيقة بل هو الحقيقةالوحيدة حتى لايوجد شيء خارج برهمان وانه شيء كل الاشياء .. وانه واحد لا ثان له ولاشريك .. وانه الحقيقة المطلقة فوق مستوى الادراك .. واجب الوجود .. تام الكمال ..خالد.. قادر على كل شيء .. ومصدر كل شيء .. مانح الحقيقة لكل شيء .. ولذلك فان برهمانالذى هو فشنو هو الذى يعطى الشيء ذاته وموضوعيته ووظيفته .. فهو العلة الاولى لكلشيء ومصدر كل فعل .. فهو الذى خلقالاشياء

وخلق الاشياء التى تصنع أشياء ويصدر عنهاأفعال .. وان كل الاشياء ما هى الا مظاهر لحقيقة ڤشنو أو لفاعليته .. الخالقة ...

بينما يتكون هذا الكون الذى هو عالم الاشياء التى خلقها برهمان من ١ ــ أرواح واعية فردية متعددة ــ ٢ ــ غير واعية منها الدائم مثل أسفار الڤيدا أول خلق برهمان وأسمى مخلوقاته فهى لغة برهمان ولسان ڤشنو .. ومنها الدائم المؤقت كالمادة الأولية والمكان والزمان .. ومنها المؤقت مثل الادوات والآلات ومختلف الاشياء المصنوعة من المادة ... اما عن الروح فهى تتعرض لاحوال الكون والفساد من المعرفة والجهل ومن الحرية والعبودية ومن المركز الطائفى والوضع العائلي .. ولذلك فان هناك تفاوتا بين الارواح .. فضلا عن أنه لاتوجد روح مطلقة الحرية وصلت الى العلم الكامل وحققت الوجود الشامل .. وان كان كل انسان يتوق الى مثل هذه الحرية .. فان السبيل اليها يتم عن طريق دراسة فلسفة برهمان التى تحرر الروح من قيودها الارضية بالمعرفة الحقة الخالية من التناقض والوهم وتتميز بالوضوح والجلاء .. ولذلك فان كل من يصل الى توضيح أفضل للڤيدا ويحقق هدف فلسفة برهمان فى جعل الڤيدا جلية بعيدة عن التعارض والتضارب يولد ولادة أرفع ، ويعيش حياة أكرم فى طائفة أرقى ، ويصل الى وضع اجتماعى أسمى .. وكل فرد مهما كانت درجة الطائفة التى ينتمى اليها ــ حتى ولو كان شودريا ــ يستطيع أن يقبل على دراسة الڤيدا ويساهم فى تدعيم فلسفة برهمان .. بل أن مادفا طالب الهيئات الحاكمة بأن النظم التعليمية التي تسير للجميع سبل دراسة فلسفة برهمان منذ الصغر حتى ينشأ الصغار على الايمان بالڤيدا ، ويشب كل فرد على معرفة فلسفة برهمان .. حتى يلم أى انسان بالمعرفة الحقة الماما تاما واضحا جليا يمكنه أن يصل الى نهاية طريق الخلاص ويحقق لروحه الحرية المنشودة بفضل ڤشنو واعوانه .. اذ لا يمكن أن يصل أحد الى مثل هذه الحرية قبل أن يعرف برهمان . .ولكي يعرف برهمان يجب أن يكون الفرد برهمان .. لانه لا يعرف برهمان سوى برهمان .. ولكي يكون الفرد برهمانا ينبغى أن يتمثل بفلسفة برهمان .. (٤١)

لاشك فى أن فلسفة مادفا تحاول أن تؤكد أن الوحدة الالهية نبعت من صميم الفكر الهندى .. ولم تفد اليه من الفكر الاسلامى .. وان التمسك باسفار الڤيدا وفلسفة برهمان كفيلان بأن يحققا للهندوكى كل أهدافه الدينية .. وان الفكر الاسلامى ليس الفكر المبدع الاوحد فى ميدان التوحيد الالهي .. الا أن فلسفته لم تستطع أن تخفى تأثرها بمنهج علم الكلام الاسلامى فى مناقشة الافكار الدينية والدفاع عن العقائد بالحجج والبراهين العقلية .. وان كان الهنود يزعمون أن البوذيين سبقوا المسلمين فى الجدل الدينى الذى يعتمد على المنطق والاستدلال . فلا شك فى انه ثبت أن علم الكلام ــ الذى بواعث نشأته اسلامية ومقاصد أهدافه اسلامية ــ من نتاج العقلية العربية الاسلامية .. (٤٢) وجاء الى الهند مع الوفود المتتالية من علماء المسلمين ومفكريهم

(٤١) Roma Chaudhuri : "Nimbarka", History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

(٤٢) H.N. Raghavendrachar : Madhva : History of Philosophy : Eastern and Western op. cip.

الذين اهتموا بتوضيح تعاليم الاسلام فى أذهانعامة المسلمين من الهنود وتنقية عقيدتهمالاسلامية من رواسب التقاليد الهندية وبقـايا التـراثالهندوكى .. مما دعا الكثير من مفكرى الهندوك الى الاستعانة بمنهج علم الكلام فى مناقشةالامورالدينية حتى يمكنهم توضيح تعاليم الڤيدا والدفاع عن عقائدها ..

٢ ــ المذاهب الشيفية :

واذا ما انتقلنا الى المفكرين الشيفيين وماوصلوا اليه من مذاهب نجد أن المذاهب الشيفية سارت على نفس منوال المذاهب الڤشنوية من‌حيث حرصها على وضع فلسفات مستمدة أصلا من صلب الفكر الهندى والعقائد الهندوكيـة . الا انها كانت أكثر اتصالا بعامة الشعبلاهتمامها بالاساطير ومجاراتها للتطورات الاجتماعية التىادخلها الاسلام فى الهند .. وحاولت أن تجمـع حولها سواد الهندوك وتفقد الاسلام ميزة مـن‌أهم مميزاته التى تغرى الهنادكة باعتناق العقائد الاسلامية . متظاهرة بأنها استمدت مبـادىءهذا التطور الاجتماعى من التعاليـم البـوذية والجينية ، التى تدعو الى المساواة والاخاء وعدمالتمييز بين الافراد والطبقات والاجناس ، الا على أساس المجاهدات والعمل الصالح .. ومتمسكةفى نفس الوقت أشد التمسك بالتعاليم الڤيـدية حسب التفسيرات الشـيفية التى حـاولت أن‌تكتسب مميزات التوحيد الاسلامى بالقاء أضواء جديدة على فكرة الألوهية الهندوكية .. وعلىالضبط الروحى والتركيز الفكرى والتأمل .. كطرق لتحقيقالوحدة الكاملة معشيفا .. وبتحليل**الاسفار الشيفية** Agamas تحليلا يتمشى مـع مختلف الاتجاهات الدينية والشعبية السائدة .

مذهب كشميرا : Kasmira عرض هـذاالمذهب **فاشوجوبتا** (٨٢٥ م) Vasugupta فى كتابه شيفا سوترا Siva Sutra الذى علقعليه ودعم اتجاهاته **شبندا** Spanda **واذاعـه** مفكرو كشمير ونشروه بين مواطنيهم خلال القرنالحادى عشر للميلاد .. وما سمى كشميرا الا لأن معظم دعاته ظهروا فى كشمير فى وقت كانت تنتشر فيها البوذية من ناحية، بينما كان أهلها من أوائل الهنود الذين عرفوا الاسلام واعتنـق عقـائدهالكثيرون منهم من ناحية أخرى ..

تتسم تعاليم هذا المذهب بنوع من‌التوحيديتخطى ما تقف عنده الكتب الفيدية أو غيرها من الكتب الهندية المقدسة .. كما يدعو الى الاخـاءالانسانى ، فلا يميز بين طائفة أو أخرى ولا ينظر الى الشودرى على أنه أدنى من البرهمى ..ويرى‌ان معيار الطهارة وسبيل تحقيق الارادة الحـرة يقوم أساسا على المجاهدة والضبط الروحى ..وأن الارادة الحرة هى القيمة العليا فى الوجود ، ولا تتركز الا فى شيفا الذى تكاد معرفته معـرفةكاملة مطلقة مستحيلة ...

وأول ماتؤكده فلسفة مذهب كشـميرا أن‌الاسمى (شيفا) هو الحقيقة المطلقة الوحيـدة الذى لا توجد خارجه حقيقة .. وهي لا توصف.. فهي مسند اليه بدون مسند... وليس لهـا حدود فلا تعرف ، أو تعرف ولا يجوز بصددهـاسؤال أو جواب .. ولذلك لايمكن التحدث عنها بأنها هذا أو ذاك .. لانها ليست هذا وليستذاك ... ان العقل الانسـانى محدود عاجز عن أن يدرك شيفا أو الأسمى ، لانه ليس بشىء يمكـن‌أن يحس أو يدرك أو يعرف .. ومهما بلغنا من

القدرة على استخدام الكلمات والعبارات فانهـالاتستطيع تحديد فكرة عن طبيعة شيفا .. الا انه اذا كان لايمكن ادراك الأسمى فان العقل يمكنأن يستدل عليه باعتبار انه العقلة الاولى للوجود .. ويمكن رؤيته عن طريق ما يبدو فى الكـونوالطبيعة من نظام وجمال وتدبير ..

ولكن ليس معنى ذلك ان للطبيعة وجـودامستقلا عن الله ، وأن الله علة خارجية للوجـود .. لأن مايبدو فى الوجود هو من الذهن الكلى ،حيث ان الله يتعدى كل تحديد مكاني أو زمانى او علوى .. لأن المكان والزمان والعلية ترتبـطأصلا بالتجربة .. بينما الاسمى هو الارادة الحرة الكلية المطلقة من كل تحديد .. خرج الكل مـنذاته .. فى داخل ذاته .. بواسطة ذاته .. اما عالم التجربة فما هو الا مظهر للارادة العليا التيهي الحقيقة المطلقة لكل شيء .. وان كل مايعرف على المستوى التجريبى ليس الا مظاهر .. لأنقدرة الذات فى المستوى التجريبى تقف عندمعرفة الموضوع ، كما يظهر فى أحوال محددة من المكانوالزمان والعلية ، ولا تصل الى معرفة الموضوع فى ذاته ..

واذا ادعى احد أن للعالم الخارجى وجودامستقلا عن الذات الفردة فان هذا الوجود متصل بطبيعة الفكر ، أى ليس له وجـود مستقل عـنالفكر .. ان الذات عندما تحصـل علـى معرفـة الظواهر الحسية عن طريق التجربة الحسية أوالاستدلال فهي لاتحصل الا على حالات ذهنيـة روحية ليس لها حقيقة دائمة مطلقة .. لأن عالمالحقيقة هو عالم الذهن الكلى الموجود قبل ذهن الفرد وبعده .. الا أن الذهن الفردى يتـأثربالموضوعات الخارجية أو يدركها فى ضـوء الآثار الراسبة فى الذات من التجارب الماضية .. اذ انالذهن الفردى فى حالة الادراك لا يعي الا صـورا نفسية ترجع الى العالم الخارجى وقت الادراك ،او يستعيد آثارا راسبة فى الذهن من زمن سابق كما فى حالات التخيل والتصور والحلم .. ولكنأثر الموضوع الخارجى على الذهن لايشـبه أثر الخاتم على الشمع، لأن اثرهأشبه بانعكاس صورةعلى مرآة صافية .. وفى الذهن تظهر انعكاسات الاشياء دون أن تفقد حقيقتها النقية المنفصلة ..

الا أن الذهن مضيء بذاته ، ويمتـاز علىالمرآة فى انه لا يحتاج لضوء خارجى ليعكسالصور .. والذهن المضيء بذاته يستقبل الافكار وينيرهامن ذاته .. ولذلك يمكن للذهن أن يعرف ذاته فى صفاء كامل ، خصوصا فى حالة الوجود الصوفى ،ويقدر على تحليل الانفعالات المختلفة التى تنتابه .. ويمكنه أن يحتفظ بهذه الانفعالات على شـكلآثار راسبة تتراكم فى مخزن الذاكرة لتعينه على تكوين حالات ذهنية وصور فكرية جديدة ..

واذا كان الذهن الانسانى مسـتنيرا بذاتهالفردة ويمكنه ان يعرفـانه مستنير .. فانالذهن الكلى مستنير كذلك بذاته .. وعارف لذاتهحيثأن هناك تماثلا بين ذهن الفرد والذهن الكلى .. الا أن الذهن الكلى مطلق الفكر والفعل حيث لهارادة حـرة .. ويعـي أن لـه ارادة حـرة .. والارادة الحرة هي طاقة واعية بذاتها تعبر عـنوجودها فى تنظيم قوى الطبيعة العميـاء .. وانها تظل حرة طالما انها لا تعتمد على شيء خارجها ولاتتغير رغم مايبدو فى الكون من تقلب وتبدل .. ويظل وجودها مطلق طالما انها تتعدى كل تحديدزمنى أو مكانى أو علاقات السببية أو غيرهـا من المبادىء التجريبية غير المتسامية .

واذا حاولت تجسيم الذهن الكلى فانالارادة الحرة هي قلبه .. وان الاعظم والاسمى هو الارادة الحرة الكلية.. خرج الكل من ذاته..فى نطاق ذاته .. بفعل ذاته .. وان كل عالم التجربة سواء أكان فى وحدة أو اختلاف .. أوكان ذاتيا أو موضوعيا او ذاتيا وموضوعيا معا.. لا يعدو أن يكون تعبيرا عن الارادة الحرة .. التىهي الحقيقة العليا للكل ...

ويمكن للفرد أن يعرف الشيء فى ذاته عنطريق الارادة الحرة ، التى يمكن معرفتها مباشرة عن طريق الافعال الارادية .. لأن مبدأ الحريةكامن فى الذات الفردة .. وأن الارادة هىالطبيعة الداخلية لكل شيء .. والمقوم الوحيد لكلظاهرة.. وان خلاص الانسان فى هذه الحياة يأتى عن طريق تحقيق الارادة التى هي الطبيعة الداخليةلكل شيء .. ومعرفة أن الكون كله ما هو الا مظهر لهذه الارادة .. واذا كانت الحقيقة المطلقةلايمكن للعقل البشرى أن يدرك كنهها المطلق فانه يمكن للفرد أن يحقق هذه الحقيقة بالمجاهدةوالضبط الروحي والتركيز الفكرى لبلوغ حالة من الصفاء العقلى والوجد الصوفى يلمح الاسمىكامنا فى كل شيء .. فيعى المجاهد ان الفرد .. والكون .. وشيفا .. حقيقة واحدة .. (٤٣)

**** مذهب ڤيرا :** Vira استطاع هذاالمذهب أن يجد طريقة الى سواد الشعب نظرا لأنه حاول أن يفلسف فكرة الوحدة الجنسية بينالرجل والمرأة التى تتمثل فىترابطشيفا وشاكتى، ويساير الاساطير الشعبية ، ويقبل التزين برمزالباه المقدس .. وكذلك استطاع الوزير **باشافا** Basava (١١٦٠ م) أن يضيف على هذاالمذهبشعبية بعد أن رفض الطائفية واحترم العمل اليدوى .. ومنع زواج الاطفال بينما سمح بزواجالأرامل وحرم حرقهن مع جثمان أزواجهن .. وعارض القرابين الدموية واكتفى بالقرابينالنباتية ..

وفى الحقيقة فان مذهب ڤيرا لايعدو انيكونمذهبا يحاول تفسير الاساطير الشيفية فى ضوء فكرة التوحيد التى اكتسحت العقلية الهنديةفى ذلك الوقت .. فزعم أن الحق هو الموجود الاسمى الواعى بذاته .. مصدر الظاهراتومقومها . وعلة كل ما يعتريها من تغيرات كونية .. وبذلك يجمع الحق بين الموجود بذاته والوعىبذاته .. ويضم الكينونة والمعرفة .. ويدمج الذات ووعي الذات معا .. ويمثل شيفا ذاتالوجود الذى يشمل مظاهر الكينونة فى حينتمثل شاكتى وعى الذات لذاتها التي تضم مظاهرالمعرفة .. فالحق الالهي يجمع بين شيفا وشاكتي فى وحدة مطلقة .

وان تحقيق هذا الحق وتلك الوحدة هيالراحة اللانهائية الابدية التى تنتفى فيها الحركة والتغير والتحول .. وان السبيل الوحيد الىبلوغ الحق فىالوجود هو الجهاد الروحيالمتواصل من أجل معرفة الذات لذاتها حتى تعرف انهاتعرف ذاتها .. لأن وعى الذات تعرف ذاتها هو المبدأ الكلى الثابت بين مختلف موضوعات الوعيالمتغيرة .. حيث أن كل معرفة مرتبطة بمعرفة الذات لذاتها أولا ...

---

(٤٣) Pandey, K.C. : Kasmira Saivaism, History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

واذا حاولنا أن نميز في وعي الذات بين الجانب المادي والجانب العقلي .. بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل .. فان اللحظة المادية الموجودة بالقوة للمطلق يرمز لها بشيفا ، بينما اللحظة العقلية الموجودة بالفعل للمطلق يرمز لها بشاكتي .. وبذلك ينم شيفا عن الكينونة وتدل شاكتي على المعرفة .. وان شاكتي هي روح شيفا لأن المعرفة كامنة في الوجود .. فاذا كان هناك معرفة كان هناك كون .. لأن المعرفة تحقق الوجود ..

ولا يتم اتحاد شيفا بشاكتي أو الوجود بالمعرفة الا بعد أن يتخلص الفرد من كل مايشغله في الحياة .. واعتبر الباه رمزا مقدسا يوصل بين شيفا وشاكتي ويوجد بين الكينونة والمعرفة .. وازالة الحواجز والموانع والمعوقات التي تشغل الذات عن وعي الذات حتى يتم حضور وعي الكون في تمام معناه ، والوصول الى فكرة كاملة شاملة عن الوجود الحق من خلال الحقيقة الحالية الحاضرة المحسوسة القابلة للتغير والتحول .. اذ أن هذه الحقيقة في تغيرها تتطور نحو الكمال في الحقيقة .. فان كانت تتبدل في الزمن الرياضي الذي يشمل التغير .. فان تطورها نحو الكمال يتم في الزمن الميتافزيقي الذي يتضمن الاستمرار .. فاذا كانت وظيفة الزمن في الطبيعة تقوم على مبدأ التحول ، وتدعو الى التغير فان الخلق هو نوع من التحول .. واذا كانت وظيفة الزمن في الروح تقوم على مبدأ التطور المستمر نحو الكمال . فان الاستمرار والكمال من أهم الاسس التي تعمل على بلوغ الحق الالهي . (٤٤)

*** **مذهب شيدانتا** Siddhanta ظهر هذا المذهب وانتشر فيما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد بجنوب الهند .. وأقيم أساسا على اسفار الفيدا بوجه عام .. وعلى كتب شيفا التي تعرف باسم آجاما Agamas بوجه خاص .. وكان من أشهر دعاته مايكاندا Meykanda **وآروناندي** Arunandi **اللذان** بذلا كثيرا من الجهد من أجل وضع الصيغة النهائية الكاملة للفكر الشيفي ، الذي لا يتعارض مع مسلمات الهندوكية ، ويستطيع في نفس الوقت أن يصمد في وجه سحر التوحيد الاسلامي .. ولذلك حاول هذا المذهب ان يوفق بين أفكار الالوهية عند الهنادكة وفكرة التوحيد عند المسلمين واجتهد في أن يعرضها في قالب شيفي ، **فرأى في الوجود ثلاث مقولات رئيسية : الله ، والروح ، والمادة .**

وان الله هو الحقيقة العليا يطلق عليه اسم شيفا باعتباره سيد الآلهة .. وهو اله واحد لا ثاني له ولا شريك .. يسمو على براهما وفشنو .. يلقب باسم هارا Hara باعتباره العلة الاولى للكون وصانعه الاول .. ثابت لا يتغير أشبه بالزمن الذي يحدث فيه كل تطور دون أن يتغير .. خلق الكون ويحافظ ويعود اليه بارادته في النهاية .. تنحصر قوته في الاظلام ثم الخلق في **المحافظة** والتدمير وفي العون .. خالد .. لا نهائي .. خيِّر .. طاهر .. عارف بذاته .. عالم بكل شيء .. قادر على كل شيء .. كله بركة ونعمة وفضل .. لا يقارن بمثله شيء .. يعلو على ادراك العقل البشري .. ويسمو على كل الصفات والكيفيات والخواص ..

(٤٤) Shree Kumaraswamiji : Vira Saivaism History of Philosophy : Eastern and Western op. cip.

يتعدى المعرفة الانسانية .. واذا كان شيفا كامنافى الكون فانه يتعداه فى نفس الوقت .. وان بدا فى مظاهر الصور الكونية الا انه لا شكل له ولاصورة .. وليس له مسمى أو علامة .. واذا كان هارا هو العلة الفاعلة للكون فانه ليس علتهالمادية ، لأن الصلصال اذا كان لا يتحول الى اناء الا بفعل صانع وكان الصانع هو علة وجود الاناءالا انه ليس مادته ...

وأداة الله فى الصنع هو الحب . وحب اللههو الذى يدعوه الى الخلق .. بل ان الله هو الحب ذاته .. وان الجاهل هو الذى يميز بينالله والحب .. وان ادراك التماثل بين الله والحب يهب الحكمة ويمنح المعرفة الحقة . ومعذلك فليس لشيفا تجسدات لأنه بدون كارما Karma يمكن ان تنتقل من بدن لبدن عنطريق التناسخ .. ولكن ليس معنى ذلك ان الله لا يظهر للانسان .. بل ان الله يظهر للانسان فىالصورة التى يحبها .. يظهر له فى القالب الذى يعبده ..او فىالشكل الذى ينقذ روحه ويحررهامن القيود الارضية . الا ان هذه الصور ليست صورا ارضية ، انما هي رموز سماوية وتعبيرروحى عن قدرة الله على عون الانسان .. وان اسمى الصور التى يظهر فيها شيفا .. هىصورة الامام المعلم المرشد Guru الذى يجاهد من أجل تطهير الروح من الاهواء والنزوات التىتبعدها عن طريق الخلاص وبلوغ الحقيقة العليا والعودة الى الله ..

ولكن .. اذا لم يكن الله هو العلة الماديةللكون فما هي علته المادية ؟ ان الله عاقل بينما الكون غير عاقل ، فلا يجوز بداهة انيكونالعاقل علة الكون المادى غير العاقل .. وينبغى ان تكون علته المادية غير عاقلة كذلك .. وهى« مايا » Maya لان الكون تحلل Ma وصدر عنها Ya .. ولذلك فان « مايا » هى النواةالاولى التى خرج منها الكون .. الا أن « مايا » ليست الا مجرد مادة لا فاعلية لهافىذاتها وتحتاجالى عقل يرشدها .. فزود شيفا « مايا »بالعقل المدبر الذى اخرج منها المبادىء والاصولوالقواعد التى تضع الاسس التى يسير عليها الكون ..

وحيث ان « مايا » هى ايضا العلة الماديةالتى تربط الارواح بالاجساد والحواس والمحسوسات فانه نجم عن هذا الربط نوعان من« مايا » : —

١ — مايا طاهرة خالية من الجهل والاهواء

٢ — مايا نجسة تمتزج فيها الغرائز والميولالفطرية بالجهل والنزوات .

ولكن لا يتم صدور « مايا » طاهرة الا بعونشيفا ذاته بباعث من حبه .. ولذلك فان «مايا» الطاهرة تجمع بين حقيقة شيفا وحبه ، ومايجم عن هذا الجمع من حالات متفاوتة من الرغبة والمعرفة والارادة .. فاذا تعادلت المعرفةوالارادةسادت الرغبة .. واذا ما سيطرت المعرفة ساد الذهن الكلى .. واذا ما غلبت الارادة سادتالارادة الكلية ...

اما عن « مايا » النجسة فلم تصدر عنشيفا انما صدرت عن قوى الهية ادنى منه او تابعة له .. ولذلك لا تتضمن شيئا من حقيقةشيفا ، ولا يتعامل معها شيفا .. وخرج منها

بباعث منحب القوى الالهية التابعة : ١ ــ الزمن٢ ــ المصير المحتوم ٣ ــ الجزىء ... بينما تكون من الجزىء : المادة وما يرتبط بها من ادراكحسى وشعور واهواء ونزوات ورغبات ، ولذلك فرغم أن عالم « مايا » ليس له وجود الهى وغيرعاقل الا انه لاينفى ان « مايا » لها وجود حقيقى .. ويصدر عنها مجموعة الروابط التى تقيدالروح بالجسد عن طريق الذهن والحواس والشعور ، وتبعث فى الروح الاهواء والنزوات والرغبات التى تفتتن بالمادة وتبحث عن متع الجسد ..

ولقد صدرت الروح عن شيفا بباعث منحبه .. ولذلك فهي أشبه المخلوقات باللهالخالق .. فطبيعتها لا محدودة .. عارفة بكل شيء ..حرة .. طاهرة .. وما جعلها محدودة مقيدة غير طاهرة سوى ارتباطها بمايا غير طاهرة ..اذ حينما مارس شيفا قدرته على الاظلام تمكنت مايا أو العلة المادية انتنتهز هذهالفرصة وتختلطبالروح .. فكانت الطوائف الأربع التى تتفاوت طهارتها من البراهمة الى الكشاتريا .. ومنالفيشيا الى الشودرا .. ثم اخذت « كارما » Karma بما تفعل به منغرائز وميول تدفعالافرادالى افعال توثق ارتباطها بمايا غير الطاهرة مما يتسبب فى عودة الروح الى حياة جديدة بعد كلموت عن طريق التناسخ ..

الا أن الروح تستطيع أن تتحرر من قيودالعلة المادية وتعود الى حالتها الطبيعية التىخلقت عليها أول مرة.. وتتخلصمن مايا غير الطاهرة..ولا تخضع لأثر « كارما » .. أو تنجو منالارتباط بمايا وكارما معا .. ولكن هذا التحرر لايمكنان يتم الا بعون شيفا .. ومعرفة شيفا بقصد العودة اليه والاتحاد به ... والسبيل الى ذلكيقوم على :

(١) خدمة شيفا بتنظيف معابدهوتقديسصوره .. وانشاد الترانيم التى تمجده . (٢) خدمة المؤمنين بشيفا الذين يفدون الى معابده .(٣) تقريب القرابين الالهية من هبات الحب والشكر لشيفا . (٤) تركيز التامل فى شيفابتجريد الحواس من المحسوسات لرؤية الله على انه الحبيب المعين . (٥) بلوغ الحكمة التىتقضى على الجهل وتحرر الروح من الاهواء والنزوات والرغبات .

الا أن الروح لا تصبح وشيفا حقيقة واحدة.. رغم انهما ليسا حقيقتين .. لان شيفاوالروح ليسا اثنين ، وليسا واحدا فى نفس الوقت (٤٥)

وهكذا نصل من حركة بعث التراث الفيدىالى ان الفكر الهندى تحت بواعث قومية حاول وضع فلسفات تجتهد فى ارجاع كل مبادئها الىاصول الفكر الفيدى او الفكر اليوبانيشادى . الا ان الفكر الهندى لم يقف موقفا سلبيا مناندفاع تيار الثقافة الاسلامية ، فعمد اولا الى اسلوبه فى امتصاص الثقافات الوافدة وحاولاستيعاب الثقافة الاسلامية بصورة او باخرى حرص على ان يعرضها فى قوالب هندية هندوكيةفاذا به يستعين باساليب علم الكلام عندما اهتم بازالة الاتجاهات الاسطورية والنزعات الخرافيةمن الفكر الهندى . واجتهد فى الدفاع عن العقائد

(٤٥) Maha Devan, T M P : Saiva Siddhanta History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

الهندوكية ، ولكنه تظاهر بانه أخذ هذه الاساليب من الجدل البوذى ، واذا به ثانيا يحاول الاقتراب من التوحيد الاسلامى ليخفف من حدة تهديد السلام لتعدد الآلهة عند الهندوك .. ويتظاهر فى نفس الوقت بأن ما ياخذ به من توحيد الهى ليس جديدا على الفكر الهندى ، ويوجد أصلا فى أسفار الفيدا ومبادىء الفكر اليوبانيشادى ..ويهتم بأن يعرضه فى قوالب هندوكية صميمة . وعندما حاول ثالث ان يتخلص من التعصب الطائفى والتمييز الطبقى والتفرقة بين الجنسين ليحد من اقبال عامة الهندوك على اعتناق الاسلام بسبب ماينادى به من اخاء ومساواة بين جميع البشر ، وان لا فرق بين فرد وآخر الا بالعمل الصالح زعم أن الأخاء والمساواة والتمييز على أساس العمل الصالح ليست مبادىء جديدة على العقلية الهندية . وان الفكر البوذى سبق أن رفض التمييز الطائفى والطبقى واحترم حقوق المرأة .. واتخذ من الجهاد الروحي المعيار الحق الذى يفضل انسانا على آخر . وما كان هدف الفكر الهندوكى من وراء كل ذلك الجهد العقلى سوى أن يشعر بنوع من الاطمئنان على مستقبل مقومات فكره الاصيلة ويتجنب تهديد الثقافات الاسلامية لتراثه القديم .

ثالثا ـ دعوة الفكر الهندى للوحدة الدينية :

ان طول الصراع بين المسلمين من سنة وشيعة من ناحية ، وبين المسلمين والهندوك من ناحية أخرى أشعر الجميع بضرورة العمل على لم شمل الجميع فى وحدة متناسقة متعاونة تخلص للوطن وحده بلا عداء أو تنافر ، وتسمح بأن يتعايش أهل الهند على اختلاف مشاربهم الدينية فى سلام ، مما دعا الى ضروب شتى من التقارب تحوم حول الوحدة الثقافية دون أن تدرس كيف تصل الى مثل هذه الوحدة وعلى أى شكل تكون . ولقد بذلت محاولات عديدة دون جدوى لتتقارب مختلف الفئات خلال ثلاثة قرون من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر للميلاد .. مرت بأنواع متباينة من المحاولات قام بها بعض الحكام تارة وبعض الشعراء تارة أخرى ، حتى أخذت بتلابيب المفكرين الذين عكفوا على دراسة الفكرين الاسلامى والهندى ، بغية الوصول الى أسس سليمة يرضى عنها الجميع ، وتوحد بين جميع الاديان .

وتعد محاولة **علاء الدين الخلجى** (٦٩٥ ـ٧١٥ هـ ، ١٢٩٦ ـ ١٣١٦ م) أول محاولة لحاكم مسلم رغب فى وضع دين جديد يلزم جميع الهنود باعتناقه بهدف خلق أساس دينى يكون وحدة وطنية قومية لشتى الفئات الهندية حتى تلتف حوله باعتبار انه النبى الجديد ، وان قادته هم منه بمثابة الخلفاء الراشدين من النبى محمد رسول المسلمين ، وانه هو وقادته قادرون على نشر الدعوة الجديدة عن طريق الفتح والغزو . الا أن القاضى **علاء الملك** عارضه بحزم وبين له انه لايمكن لأى فرد أن يأتى بدين جديد لأن الدين لايوحى به الله تعالى الا لأصفيائه ، وليس أمرا وضعيا يشرعه بشر ولو كان ملكا ، ولأن النبوة لم يسبق أن اختص بها الله تعالى ملكا من الملوك وان استطاع بعض الرسل الجلوس على عرش الحكم . هذا فضلا عن أن استخدام السلاح كمبدأ رئيسى فى نشر الدين لا يساعد على اقبال عامة الناس على اعتناقه . فان حروب جنكيزخان بما أثارته من رعب وفزع وسفكته من دماء لم تمكنه من حمل المسلمين المهزومين على اعتناق

دينه ، بل حدث العكس ودخل المغول المنتصرون دين المسلمين المقهورين . (٤٦) ولذلك لايجب الاعتماد على القوة فى نشر أية دعوة . واستمع علاء الدين لنصيحة علاء الملك وحصر اهتمامه فى تحسين معاملته لجميع رعاياه ، فلم يفرق بين مسلم وهندوكى ، وابتعد عن الاضطهاد الدينى ، وطالب الجميع بطاعته والولاء لدولته ، وانزل العقاب بكل من يعصى الحاكم أو يخون الدولة سواء اكان مسلما أو هندوكيا . ولما حاول المسلمون الجدد الذين أسلموا حديثا أن يعطوا انفسهم امتيازات خاصة ويستأثروا بالوظائف الحكومية وتآمروا ضد علاء الدين لما وقف فى طريقهم ، لم يتورع علاء الدين عن قتل الآلاف منهم ، حتى انصرف الجميع لخدمة الدولة بدون غرض طائفى مما هيأ الظروف لتقارب افضل بين المسلمين والهندوك فى رحاب خدمة الدولة . وقد ساعد ذلك على أن تتسرب حياة الهندوك الاجتماعية الى حياة المسلمين العامة والخاصة ، حتى أصبح المسلمون والهندوك أوثق اتصالا من أى وقت مضى ، فتمت زيجات من الهندوكيات وجرى الدم الهندوكى فى عروق أبناء الكثير من المسلمين سواء اكانوا من عامة الشعب أو من الحكام (٤٧) .

واتبع **محمد تغلق** (٧٢٥ ــ ٧٥٢ ، ١٣٢٥ــ ١٣٥١ م) سياسة علاء الدين فى معاملة الهنود على اختلاف عقائدهم معاملة متساوية دون تمييز بين مسلم وهندوكى ، فكان لايقرب اليه الا الممتازين الأكفاء من المسلمين والهندوك على حد سواء ويختصهم بمناصب الدولة .. ولم يطلب من الهنود كافة الا طاعته والاخلاص لدولته .. بل كان أكثر شدة على المسلمين ، خصوصا المسلمين الجدد ، منه على الهندوك ويلزمهم التمسك بفرائض الاسلام وعباداته .

وكذلك سار **فيروز تغلق** (٧٥٢ ــ ٧٩٠ هـ ، ١٣٥١ ــ ١٣٨٨ م) على نهج سلفه فى سياسته المتوازنة فى معاملته للمسلمين والهندوك رغم الدماء الهندوكية الراجيوتية التى تجرى فى عروقه انه وان شجع علماء المسلمين على القدوم للهند من مختلف ارجاء العالم لتدريس التعاليم الاسلامية .. وكان من بينهم جلال الدين الرومي ؛ فانه لم يحث الهندوك على اعتناق الاسلام الا عن طريق الاقناع أو الاغراء . واهتم بترجمة تراث الفكر الهندى القديم الى اللغة الايرانية ، لغة العلم والدولة فى ذلك الوقت . ولكن اهتمام فيروز تغلق بالثقافة الهندوكية والثقافة البوذية لم يقلل من حرصه على نقاء التعاليم الاسلامية ؛ ومعاقبة كل من يحاول افسادها سواء كان من المسلمين او الهندوك ، فلم يتورع عن حرق البراهمة احياء لمحاولتهم افساد عقائد المسلمين الجدد وحثهم على الارتداد الى الهندوكية ، كما لم يرحم أهل الشيعة واعتبر فرقها من الفرق المنحرفة التى تخلط الاسلام بالهندوكية وقتل زعماءهم وزج بالكثير منهم فى السجون .. (٤٨)

---

(٤٦) د . احمد محمود الساداتى : « تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية وحضارتهم » الجزء الاول . مكتبة الآداب . القاهرة ١٩٥٧ .

(٤٧) Majumar, M.A. and others : An Advanced History of India, Macmillan, New York, 1967.

(٤٨) Havell, E.B. : Aryan Rule in India : Harrap London, without date.

ومع ذلك فان حكم الخلجيين وآل تغلق رغم ما صدر عنه من بوادر تحاول ان تراعى المساواة فى معاملة المسلمين والهندوك الا انها سرعان ما اثارت التنافس بين الموظفين الذين ينتمون الى أجناس مختلفة واديان شتى ، على تولى مناصب الدولة الكبرى ، مما أدى الى تكوين مراكز قوى عديدة متنازعة اخذت تتمرد وتكون عدة ولايات مستقلة عن الحكومة المركزية، منها ولايات هندوكية فى الجنوب تجاورها ولايات شيعية بينما الولايات السنية فى الشمال . ولقد سمحت هذه الولايات بحرية تداول شتى الاديان والعقائد فى نطاق الولاية المستقلة وتحت حمايتها ... فظهر علاء الدين حسين شاه(٨٩٧ – ٩٢٥ هـ ، ١٤٩٣ – ١٥١٩ م) فى البنغال وكان الحاكم الوحيد من بين حكام شتى الولايات المستقلة الاخرى الذى شعر بقدرة وضع دين جديد ياتلف حوله جميع الهنود على اختلاف عقائدهم ، فاذا به يفكر فى صيغة دينية جديدة توافق بين عقائد الهندوك ومذاهب المسلمين وتوحدها فى ملة واحدة لتضع حدا للشقاق والنزاع والصراع المستمر بين الهنادكة والمسلمين. الا ان محاولته كانت مجرد محاولة أولية تقف عند اعلان اسم مركب لله هو **ساتيا – بير** Satya-Pir ولفظ Satya بالسنسكريتية معناه « الروح الكبرى » ولفظ Pir معناه فى الايرانية أيضا « الروح الكبرى » فظن أن مجرد وضع لفظ مركب يجمع بين لفتى الهندوك والمسلمين ينم عن الله فيه الكفاية لأن يبين للجميع ان الفاظ شتى اللغات قد تختلف من حيث التعبير عن الله ولكن مدلولها واحد ولا ترمز الا لمعبود واحد . ولذلك لا نعجب من اهتمام حسين شاه بترجمة التراث السنسكريتى خصوصا الرامايانا والمهاباراتا وكذلك الكتب الاسلامية الى اللغة البنغالية (٤٩) .

وهكذا أصبحت الهند بعد غزو تيمورلنك(٨٠١ هـ ، ١٣٩٨ م) مسرحا لشتى النزعات الاسلامية والهندوكية التى تسير فى جميع الاتجاهات ولكنها تحاول أن تتلاقى فى درب واحد دون جدوى نظرا لانها كانت تعيش فى اضطراب فكرى وقلق دينى وتوتر سياسى ، وتلاحم عسكرى شديد . ومن هنا كنا نجد عددا من الهندوك الذين دخلوا الاسلام يرتدون عنه لسبب أو لآخر ، كما نجد مسلمين لايعرفون كيف يتخلصون من جذورهم الهندوكية ويبقون على ما هم عليه من تقاليد وعادات أبعد ما تكون عن الاسلام ، ومفكرين هندوك يكتبون عن الفكر الاسلامى والآداب الاسلامية باللغة الايرانية ، ومفكرين مسلمين يقومون بدراسات فلسفية وعلمية عن الفكر الهندوكي ، وشعراء هندوك يقرضون الشعر باللغة الاردية التي تجمع بين اللغة العربية واللغة الايرانية واللغة التركية واللغة السنسكريتية ، وشعراء مسلمين ينظمون القصيد باللغات الهندية بينما يتولى الهندوك المناصب العليا في الولايات الاسلامية يتولى المسلمون قيادة الجيوش فى الولايات الهندوكية وهكذا ..

ان كل هذه المفارقات تشهد على ان هناك احساسا عاما يشعر بالحاجة الماسة الى نوع من الوحدة تجمع بين اشتات هذه المفارقات المتقاربة المتباعدة فى نفس الوقت ، فاذا كانت هناك

---

(٤٩) Majumdar, R.C. : An Advanced History of India, op. cip.

اتجاهات هندوكية لا تعمل الا لبعث الثقافةالهندوكية ونشرها ، واتجاهات اسلامية تلتزم بتوطيد نفوذ المذاهب الاسلامية ، فاننا نجد فىنفس الوقت كثيرا من العقول الحرة من الطرفين تبذل كل الجهد من أجل التوفيق بين مختلفالعقائد ، وتدعو الى وحدة دينية تخلق المناخ المتجانس الذى يزيل الاضطراب والقلق والحيرة،ويجمع اشتات المفارقات المتباعدة المتقاربة فى وحدة فكرية شاملة .

ولقد ظهر منذ قرون التفكك السياسي فيمابين القرنين الثالث عشر والسادس عشر للميلاد حركات متنوعة بين المسلمين والهندوك على حدسواء ، مهدت للتقريب بين التكوين الاسلامى والهندوكى ، رغم أن كل حركة فكرية كانتتهدفأصلا الى تمجيد فكرها دون أى فكر آخر ، وسلكت فى سبيل ذلك طريقا فلسفيا خاصابالمثقفين ، وطريقا عاما نابعا من نزعات شعبية تستميل عواطف سواد الناس بالاسطورةوالشعر .

أما عن حركة المثقفين فهي حركة فلسفيةروحية كان على راسها قادة الفكر الهندوكى من ناحية وائمة الصوفية من ناحية أخرى ،بينماكان شعراء بهاكتى وقادة المراتها ودعاة الشيعة على راس حركات تستجيب لها الجماهيرالشعبية

● ● ●

(أ) الحركة الصوفية :

حاول متصوفة الاسلام منذ البداية ،واستمروا على الدوام يعملون ، من اجل تعريف العالم الهندى باتجاهات التصوف الاسلامى .ونشر أحواله وطرقه ومذاهبه بين المثقفين الهنود لجذب اكبر عدد منهم لفرق الصوفية وجعلهممن الاتباع والمريدين ، خاصة وان الاتجاهات الصوفية كانت تجد دائما تجاوبا من كثير منالهندوك الذين تستميلهم الافكار الروحية وتستهويهم حياة التقشف والتقوى والورع .ولذا كانت الحركة الصوفية فى الهند من أقوى الحركات الفكرية التى استطاعت أن تسحرالعقل الهندى دون أن تثير خلافات حولالطقوس والشعائر والفرائض طالما أنها لا تدعو الا الىحياة روحية لا يكاد يختلف فيها متصوفة الاسلام عن نساك الهند ، حتى تمكنت هذه الحركةالصوفية فى النهاية من أن تكسب ارضا شعبية ضمت عامة الناس وخاصتهم ، واصبح المتصوفةمقدسين عند المسلمين والهندوك على السواء .. يتنافس الجميع فى الالتفاف حولهم والاستماعاليهم .. بل وزيارة مقابرهم والتبرك بهم حتى بعد موتهم ..

ولقد سبق انتردد علىالهند وفود متتاليةمن متصوفة الاسلاموتركتزياراتهم آثارا روحية عميقة نجحت فى تأسيس فرق صوفية انخرطفى سلكها اتباع ومريدون كثيرون . فكان من أوائل المفكرين الصوفيين الذين طابت لهم الحياةفى الهند ودعموا الفكر الصوفي فيها : **علي بن عثمان الهجويرى** مؤلف كتاب **((كشف المحجوب))**باللغة الايرانية فى منتصف القرن الحادي عشر للميلاد .. وهو يعد من اشمل الكتب التىتعرض دراسات وافية لمختلف المذاهب الصوفية وشتى طرقها وعامة احوالها .

ويعد هذا الكتاب من العوامل الرئيسيةالتى اذاعت الافكار الصوفية بين عامة المثقفين من الهنود ، الذين سرعان ما ادركوا ذلك التقاربالشديد بين طرق متصوفة الاسلام فى المجاهدة وطرق اليوجا الهندوكية فى قهر الشهواتوترويض النفس والضبط الروحي واعداد الروح للتأمل الذي لا تعكره نزوة ولا تصرفه عن الحقيقةرغبة ، كذلك لاحظ هؤلاء المثقفون ذلك التشابه الكبير بين نظريات المسلمين فى الاتحاد والحلولوالفناء ووحدة الوجود ونظريات الهندوك فى كون الله فى الوجود والتجسد الالهي ، وتأكدوا من أن طرق متصوفة الاسلام ونساك الهندوك منأجل تحقيق الكمال الروحي تكاد تكون واحدةاذ تعطى اهمية عظمى للحب الالهي والوجود الروحي والعشق الرباني (٥٠) **وأدرك الجميعما بين آراء سانكارا ومذهب ابن عربي فى وحدة الوجود من تقارب ، وما بين افكار رامانوجاونظرية الحلاج فى وحدة الشهود من تشابه . وساد احساس عميق بضرورة العمل علىالتوفيق بين اتجاهات تعاليم الصوفية وتعاليم الفيدانتا الهندوكية ، وتشجيع العمل على جمعشمل المسلمين والهندوك حول عقيدة واحدة .. خصوصا بعد ان شاع مذهب الحلاج فى وحدةالاديان بعد أن وطده ابن عربي الذي كان ينادي بان كل الاديان صحيحة لانها جميعا تعبد الها واحدا مهما اختلفت اسماؤه وصفاته ، وان الاديان المتعددة ما هي فى الحقيقة الا أوجهمتنوعة لدين واحد ، حيث ان الله هو جوهر كافة هذه الاديان . الا ان ارقى هذه الاديان هيالتى تعبد الاله الواحد وتتخذ من الحب العبادة الوحيدة وتسقط غيرها من العبادات .. (٥١)**

• • •

ب ـ الحركة الهندوكية :

تتسم هذه الحركة بالاستناد الكامل الىتعاليم الكتب الهندوكية المقدسة . اذ تعتبر كل ما تقوم عليه من مبادىء وأصول مسلمات أوليةصادقة مطلقات واجب الايمان بها ولا تقبل الجدل ، بل ينبغي ان يعمل الفكر من اجلالوصول الى ادلة وبراهين تؤكد صدقها وتبعث على الايمان بها : الا ان هذه الحركة تذهب كذلكالي أن الحب الالهي Bhakti او العشق الرباني او الوجود الروحي هو السبيل الحق لكل عقيدةتنشد الوصول الى الحقيقة المطلقة التى تتركز فى حقيقة وحدة الوجود ، وان حب الله يستطيعان يستولي على أى فرد متى شاء الله ــ ولا يختص به افراد طائفة دون أفراد طائفة ادنى لانهمرتبط بمشيئة الله ولا يرتبط برتبة الطائفة التى ينتمي اليها الفرد . وكان ابرز مؤيدي هذهالحركة : **فاللابها وكايتانيا ..**

---

(٥٠) Tara Chand : Growth of Islamic Thought in India History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

(٥١) محيى الدين بن عربى : « خصوص الحكم » ..حققه وعلق عليه المرحوم الدكتور ابو العلا عفيفى ، دار احياء الكتب العربية ــ القاهرة ١٩٤٦ .

١ ــ **فاللابها** Vallabha : **(٨٨٥ ــ ٩٣٨هـ ، ١٤٧٩ ــ ١٥٣١م)** سار فاللابها على منوال سابقيه من المفكرين الهندوك واعتبر الاسـفارالفيدية والكتب الهندوكية الاخرى من يوبانيشاد وجيتا وبراهما سوترا وما وضع عليها مـن تعليقات وشروح وتفسيرات الاساس الاول لمعرفة الحقيقة القصوى التى هـي كريشنا Krishna فى الجيتا .. وبرهمان Brahman فى اليوبانيشاد ..

وكريشنا اله واحد .. وليس لـه ثان ،يتصف بجميع الصفات حتى المتعارضة منها ما عدا الصفات العادية . فهـو الوجود والفكر .وهو الفضل والنعمة والبركـة ، خالد لا يتغـير موجود فى كل مكان .. عالم بكل شيء .. قادرعلى كل شيء .. يتحـول الى اى شيء فى اى زمان .. ولذلـك فان قواه تتركز فى المعرفـةوالفعل والخلق والتحول .. يخلق كل شيء من ذاته ، فهو علة الوجود المادية والفاعلية معا ..

ان الله فى وحدته رغب فى ان يكون كثرة ،فخلق العالم بباعث السرور من ذاته ، فخـرج الكون من جوهر ذات كريشنا . فالكون حقيقةوليس وهما ، لان كـل شيء فى الوجـود هـو كريشنا ، واذا كان فى الكون اشياء مختلفة فانذلك يرجع الى ان هناك كيفيات مختلفـة تظهـر بارادة الله فى هذه الاشياء المختلفة ولذلك سميت بأسماء مختلفة .

ولا تختلف الروح كذلك عن كريشنا لانهاتصدر عن جوهر ذات كريشنا بباعث من السرور فهي اشبه بالله لانها جزء منه . الا انها كثيرةالعدد ذرية الحجم خالدة .. تحصل بفضل الله على الوجود والعقل والسرور ، وتصبح بنعمتهعارفة بالله وسروره ، ورغم ان الروح ذرية الا انها فى كل الجسد بفعل خاصية العقل . فالروححقيقة عقلية علاوة على أنها جزء من برهمان ، وليست مجرد ظـاهرة . والارواح فى الاصـلليست متباينة ، انما اختلافها يرجع الى ضروب من الجهل والانانية وحب الذات يجعل الروحتعيش فى عالم غير حقيقي من الاوهام ، وتتصرف بلا هدف .. ولا تفكر فى الله وتنساق فى تيـارالاهواء والرغبات ، فتقع فى أسر مطالب الحيـاة وتفقد حريتها التي لا يمكـن ان تستعيدها الابالخروج من عالم الاوهـام وتعيش فى حقيقـة برهمان . ولكن ذلك لا يتم الا بمعرفة الله التيتوضحها الكتب المقدسة وأداء الشعائر والطقوس وتقريب القرابين . الا ان التحرر الكامل مـنقيود الارض والاهواء والنزوات والخلاص التام من الآلام والجهل والاوهام لا يتحقق الا بفضلمن الله وعونه ، ولا يمكن الوصـول الى حـال الاتحاد بالله الا اذا فاق حب الفرد لله حبه لكلشيء ، لان من يخلص فى حبـه لله يستطيع ان يصل بالقرب من باب الله . وباب الله مفتـوحللجميع دون تمييز بين فرد وآخر ، ولا يتوقف مثل هذا الاتحاد الا على مشيئته وعونه (٥٢) ..

● ● ●

(٥٢) Govindlal Hargovind : Vallabha, History of Philosophy : Eastern and Western op. cip.

٢ ـ كايتانيا Caitanya : (٨٩١ ـ ٩٤٠هـ ، ١٤٨٥ ـ ١٥٣٣م) التزم كايتانيا بنهج فاللابها الهندوكي ، الا انه حاول أن يجدد حيويةالعقائد الهندوكية واهتم بأن يوضحها ويعرضها باسلوب بسيط مقنع فى متناول الجميع . وقصد ان يخلصها من الشعائر المعقدة والتقاليد التي تدعو الى التفرقة الطائفية حتى يتجنب انتقادات الكثرين للتعاليم الهندوكية وتقاليدها ويصرف عامة الهندوك عن الاقبال على الافكار الاسلامية . . وسار فى ركب الحب الالهي . . بهاكتي Bhakti الذي يدعو الى مساواة الجميع فى حب الله . . .

لذلك ذهب كايتانيا الى أن أسفار الفيدا ما هي الا سجل التجارب الروحية التي مر بها الحكماء والزهاد وان المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية لا تتعدى معرفة العالم المادي ولا تتخطى المدركات المادية ، بينما المعرفةالروحية لا ترتبط بالزمان والمكان وتحتاج الى تجربة أرفع من التجارب الحسية والعقلية . . وتتركز فى التجارب التى مر بها الحكماء والزهاد على طول الاجيال والعصور وسجلتها اسفارالفيدا . ولذلك فان أسفار الفيدا هي المرشد الحقيقي والمصدر الأول للمعرفة الصادقة . اما عن المنطق والجدل والاستدلال وما الى ذلك من الأساليب العقلية فلا تستطيع ان تصل الىالمعرفة الروحية ، ويقف دورها عند حد الدفاع عن حقيقة هذه المعرفة وتأكيد صحتها . وهكذا يذهب كايتانا مذهب علماء الكلام المسلمين ، الذين يتخذون من علم الكلام القائم على الجدلالمنطقي وتقديم البراهين العقلية وسيلة للدفاع عن المبادىء الدينية ، على اعتبار انها مسلماتأولية غير خاضعة للشك أو قابلة للنقض عن طريق الادلة العقلية والحجج المنطقية .

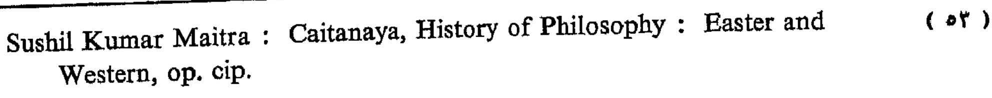
وان الحقيقة الكبرى كما وردت فى الكتبالفيدية هي هارى Hari . . الاله الواحد . . يتسم بصفات الجمال والجلال والقوة والعظمةوالمعرفةوالحرية . . يجمع بينالوجود اللامحدود والسرور اللا نهائي والوعي الكامل الشامل . . . الا أن هاري فى كماله يبدو فى وحدة ثنائية من كريشنا Krishna ورذا Radha تمثلان الالهوطاقته Shakti يربط بينهما الولاء والاخلاص، ويوثق وحدتهما العاطفة المتبادلة والحب . ولا شك فى ان كايتانيا هنا يسير فى ركب الاساطير الشيفية التى تصور شيفا على انه الهيجمع بين الفحولة والانوثة ، ويحاول ان يوفق بين الاتجاهات الشعبية الشيفية والاتجاهاتالفشنوية بأن كريشنا وحبيبته رذا يمثلان مثل هذا الضرب من الوحدة بين الفحولة والانوثة ،وما ينجم عنه من حب يدعو الى الاستنارة التي تنشد الوحدة المطلقة . .

ان هارى هو الذي خلق الكون من مايا Maya أى من اللا معرفة بعون جلالته وقدرته ، وزودها بجزء من جوهره فى صورة فشنو،وبذلكيكون فشنو هو روح الكون وجزء من هارى . ولكن كيف يصبح هارى اللامحدود محدودابالزمان والمكان ؟ ان هارى يمكنه ان يوجد فى شكل أو فى آخر فىنفس الوقت . ويظهر فى هذهالصورة او تلك من حين لآخر بخلاف الاجسام المادية التي يقتصر وجودها فى زمان معين ومكانمحدد ، لان الاله الروحي لا يختلف عن قواه وطبيعته لا تستهلك فى مختلف مظاهره . ولايمكن للعقل أن يدرك قدرات هارى وهي : قدرة الاستنارة والمعرفة ، وقدرة التكاثر الذاتي فىذوات محدودة ، وقدرة التشكلفىاجسام مادية،

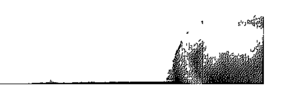
لانها سر من أسرار الحقيقة القصوى التيعرفناهامن اسفار الفيدا وما تضمه الفيدا من معارف وأسرار صادق صدقاً مطلقا ، لا يحوم حولهالشك ويجب أن يؤخذ به بلا جدل .

واذا كانت الارواح هي التكاثر الذاتيلهارياو انقسمات فى داخله ولا تعدو ان تكون الا أجزاء منه ، فان الروح الفردية لذلك لا تختلفعن الله لانها من صلب جوهره الروحي وتضم الوجود والسرور والوعي .. الا انها مع ذلكتختلف عن الله فى نفس الوقت لانها تقاسم جوهره الموجود فى صورة محدودة تكسبها طبيعةمادية تجعلها تتأثر بالمايا فينسيها الجهل أصل طبيعتها الخالدة التي تنتمي اليها ، وتظن ان لهاوجودا مستقلا وكيانا منفصلا . وبذلك يكون الجهل والنسيان هما اللذان يجعلان الفرد يظنأنله وجودا ذاتيا منفصلا عن الذات اللانهائية.. دون ان يلتفت الى ان العالم المادى ، رغم انه منخلق هارى ويشارك الحقيقة القصوى باعتبار انها مصدره وله واقع حقيقي يؤثر فى الروحالفردية ، ليس له حقيقة خالدة مطلقة وأثره لا يدوم ، وما خلقه الله الا ليكون داراً يقوم فيهاالفرد روحه بأن يتخلص من الانانية والجهل والنسيان ،ويتعلم من الفشل والخيبة ،ويهتدىالى الطريق الصحيح الذي يوصله الى الحقيقة العظمى ، ويعرف ان الطريق الارضي ، وان كانيقوم على ارادة الذات وينشد تأكيد الذات ، الا انه فى غمار الانانية ينسي الفرد كيانه الخالدالتابع لله ، ويدفعه الجهل الى ان يطلب الوجود المستقل لذاته من دون الله . ولكن تكرار الفشلوما يجلبه من مرارة الألم وتوالىالخيبة وما تبعثه من حيرة العذاب تجبره على ان يلتمس مدىقصور قدرات طبيعته . وكيف انها لن تصل الى النجاح او تدرك التقدم ما لم تعمل علىتحقيق وجودها على انها جزء من الكل الروحي . وان ما يصادفه من متاعب وصعوبات وعوائق له خطاالطريق الارضي واعترافه عن مسار الحقيقة ، فتتيقظ الروح من غفلتها وتصحو وتعي بعدنسيان أن وجودها الحقيقي ليس من تحقيق وجود مستقل عن الله انما فى تحقيق وجود تابعلله وخاضع له .

ولا يتم ذلك الا بالسير فى الطريق المقدسالطريق الروحي ـ طريق بهاكتي Bhakti .. طريق الحب الالهي الذي ينصرف عن كل شيءسوى عبادة الله بأداء الشعائر وتقريب القرابين، والالتزام بطاعته والاستسلام لارادته والتعلقبحبه ، فيهب حياته وعاطفته وفكره لله حتى يكرس كيانه الاجتماعي والاخلاقي والعقلي فىالحياة المطلقة الكاملة حيث يتم الخضوع الابدى للكل ، بعد التخلص من العوامل المادية والقيودالارضية وتصبح الروح حرة طليقة من كل عائق وتخلص الولاء فى خدمة هارى وتعبده عبادةمدلهة يعشق ما بعده عشق حتى تستنير الروح وتتذكر طبيعتها الالهية وتعرف انها جزء منجوهر هارى الروحي وان أصل طبيعتها هونفس طبيعة هارى الالهية .. (٥٢)



(٥٢) Sushil Kumar Maitra : Caitanaya, History of Philosophy : Easter and Western, op. cip.



ج ـ حركة بهاكتي

لقد احتضن حركة بهاكتي ، أي الدعوةللحب الالهي ، شعراء يخاطبون العاطفة قبل العقل ويثيرون القلب قبل الفكر . فاذا كانت حركة المثقفين من المفكرين الروحيين من المسلمين والهندوك قد حاولت ان تقرب بين فكر المسلمين وفكر الهندوك عن طريق الوجود الصوفي والحب الالهي ، وان تضارب العبادات وتغاير الشعائر وقفت حائلا دون التقارب الكامل ، وكانت عائقا منع الاندماج التام ، فان حركة بهاكتي تعد من أخلص الدعوات التي اهتمت عن صدق وايمان بضرورة تخفيف حدة التوتر الديني فى الهند ، وسارت فى هدى نظرية وحدة الاديان التي لا تكاد تعترف بعوائق الشعائر ولا تلتزم بحرفية الطقوس وسلكت طريق صهر الاديان الهندية فى بوتقة الحب الالهي .. ولذلك كانت حركة بهاكتي أكثر حيوية وأصدق تعبيرا عن العواطف الشعبية الجياشة بحب الله ، واكثر قربا من قلوب عامة الهنود واقدر من غيرها من المحطات الفكرية على جمع شمل الهنود فلعبت دورا فعالا فى تحقيق نوع من التوافق نتج عن ضرب من التجاوب بين مشاعر المسلمين والهندوك وائتلافها حول الحب الالهي ..

ان لفظ بهاكتي Bhakti معناه : الحب أو العشق . ويهدف دعاة بهاكتي من وراء حركتهم جعل الحب الالهي أساس العبادات والرابطة القوية التى تلتف حولها شتى الاديان .. دون أن تلقي بالا الى شكليات العقائد وصور المراسم ، لأن الدين فى حد ذاته ليس مجرد طقوس متحجرة بالية او شعائر رتيبة جامدة . انما الدين الحقيقي هو الحياة الروحية التي تمتاز بفاعلية فياضة غايتها أولا وقبل كل شيء «الله» ولا شيء سوى « الله » وان أمثل الطرق للوصول الى « الله » ليست العبادات والشعائر والطقوس والمراسم انما هي الحب والعشق والشوق والوجد والتذوق .. وحيث انه لا يوجد الا ضرب واحد من العشق الالهي لا يمكن ان تختلف عليه عقيدتان . ولذلك فان الحب الالهي أفضل اساس لأية ملة او نحلة .. ولا يمكن ان تستغني عنه اية عقيدة .. بينما يمكن الاستغناء عن مختلف انواع الشعائر لانها لا تمثل الا اختلافات ظاهرية شكلية صورية لا تمس جوهر العقيدة الدينية التي تقوم على ايمان باله واحد، وان الحب الالهي والعمل الصالح هما أفضل الطرق واصدقها وهما وحدهما اللذان يوصلان « لله » . خصوصا وان الجميع متساوون امام الله اذ لا تمييز بين فرد وآخر ، ولان كل فرد قادر على العمل الصالح وعلى حب الله ..ويستطيع ان يصل الى « الله » دون ان يحتاج لنسب او حسب .. أو انتماء لطائفة معينة ...

ولم يستعن دعاة بهاكتي فى نشر دعوتهم بالمنطق والاساليب البرهانية . انما استخدموا الشعر والاناشيد الغنائية .. لأن الشعر والموسيقى تمزجان الفكر والعاطفة والجمال فى ايجاز وقوة وسحر وحلاوة تبعث النشوة والطرب والسرور والاحترام والتقدير فى نفس من ينشدها

او يستمع اليها ... واذا كان الشعر غير قاطعفي تحديد معانيه .. ويثير أكثر من مفهوم ويدعو الى تفسيرات عدة الا أن له تأثيرا عميقا ملهمايوحي لكل من المسلم والهندوكي على حد سواء بأن يعبر عن أعماق عقيدته الخاصة بسحر قلوبالجميع .. (٥٤)

● ● ●

رغم أن حركة بهاكتي كانت دعوة عاطفيةقبل أن تكون دعوة فكرية عقائدية لهـا صفـة عملية ، وكان هدفها الاول هو خلق نـوع مـنالانسجام الوجداني والتوافق الروحي بين كافة الهنود على اختـلاف نحلهم واجناسـهم حتىاستطاعت بشفافية العشق الالهي ان تسـحر عامة الناس فى الشـمال وفى الجنـوب ، فاناستغلال السياسة لهذه الدعوةفيتحقيق اغراض من تولى السلطة وتكوين دول مستقلة افقـدتدعوة بهاكتي بعض فاعليتها الروحية ، اذ حالت دون مزج الهنود فى وحـدة روحية اجتماعيـةتقوي على اعداد مواطنين هنـود متجانسين فى الفكر والعقيدة والعمل والامل والمصير .. وقدظهرت مجتمعات متباينة جديدة مـن السيخ فى الشمال .. والماراتها فى الجنوب تحدوها آمالفي تأسيس دول ذات سيادة يحق لها الدفاع عن كيانها وتحقيق اهدافها فى التوسع والتقـدمفدخلت في صراع مع دولة المغول وتعددت احزاب الهنود وكثرت شيعهم وتعرض المجتمع الهنديللانهيار مما ساعد على تيسير مهمـة استعمار الغرب للهند .

ا ـ السيخ : Sikh **لما حمل ناناك** Nanak (٨٧٣هـ ـ ٩٤٤هـ) ، (١٤٦٩ ـ ١٥٣٨م) لواء دعوة بهاكتي وتحمس لحكمة المساواة والمحبـةوالاخاء واعتبر العمل هو المقوم الاصيل للانسان الذي يحقق كمال الانسانية التف حوله نفر كبيرمن طبقة الجان التي تنتمي الى طائفة الشودرا ، وهم يشتغلون بالزراعة وينتشرون فى سهـولالبنجاب ، لانهم وجدوا فى دعوته ما يحررهم من التمييز الطائفي منناحية،ويحترم عملهم اليدوىويرفعه الى مستوى أعلى العبادات ما دام يهتدى بالفضيلة ولا يتوخى غير الخير من ناحية اخرى،ويؤكد فى النهاية ان الجميع متساوون أمام الله ، وان الحب هو القوة الوحيدة التى تدفع الانسانفي ركب الكمال الروحي بالفناء فى الله ، واطلق على كل فرد لبى دعوة ناناك اسم « سيخ » وهيكلمة سنسكريتية معناها «المريد» أو « التابع ».

وحيـث ان دعـوة **ناناك** تحمل فى ثناياهامقومات سياسية تؤكد المساواة بين جميع الناس، وتلزم كل فرد بأداء عمل مما حث خلفاء ناناك فيقيادة جماعة السيخ على استكمال المقـومات السياسية لمجتمعهم الجديد . . فزاد اهتمـامالسيخ بأن يكونلهم ارضذات حدود آمنةتخضع لسيادتهم الى أن نجح **جورو راس دام** Ras Das (٩٨١ ـ ٩٨٩ هـ ، ١٥٧٥ ـ ١٥٨١ م) فى أن يقنع سلطان المغول « **أكبر** » بأن يمنح السـيخقطعة ارض تطلعلى بحيرة **آمريتسار** Amritsar اى بحيرة الخالدين . وقد اتخذ السيخ منها بعدذلك نواة لعاصمتهم التى أخذ ينتشر فيها العمران وتتحول الى مركز يتجمع فيـه الاتبـاع الذينينشدون أشعار ناناك التى ضمت مع أشعار غيره

---

(٥٤) Bouquet, A.C. : Hinduism, Hutchinson, Britain, 1948.

ن جورو السيخ فى كتاب مقدس يسمى «جرانث» Granth ولا يترنم بها الا مصحوبة بالموسيقى
ى معبد خاص بنى خصيصا للسيخ . وبذلك تكادتكتمل المقومات الاساسية للدولة من ارض ذات
حدود ، وناس لهم مبادىء سياسية وعقيـدةدينية معروفة فى كتاب مقدس لا يترنم باشعاره
الا بعد التطهر فى البحيرة المقدسة . وبذلك ايضاتهيأت الظروف المناسبة **لجـورو آرجون مـال**
Arjun Mal (٩٨٩ — ١٠١٥ هـ ، ١٥٨١ —١٦٠٦ م) لان يقيم دولة خاصة بالسيخ اعتمدت
فى مصادرها المالية أول ما اعتمدت على هبـاتالاتباع تحولت فيما بعد الى ضرائب ينظم جبايتها
ويحدد مقدارها قوانين عامة . وتحوى نفـوذ**آرجون مال** الى حد أن لجأ اليه « خسرو » الذى
تمرد على ابيه « سليم » بعد موت « اكبـر »فتطوع ارجون مال تحت تأثير تطلعات سياسية
بأن يمد خسرو بالمال والعون والرجال .. فمـاأن تولى سليم حكم المغول تحت اسم « **جيهـان
جير** » Jihangir (١٠١٤ — ١٠٣٧ هـ ، ١٦٠٥— ١٦٢٨ م) حتى أمر بقتل آرجون مال الذى
أصبح فى نظر السيخ شهيدا . وبعد أن كانالسيخ مجرد جماعة من المزارعين يباشرون حياتهم
الزراعية والاجتماعية والعقائدية فى حرية وسلام،يتحـولون الى جمـاعة من القـاتلين عـلى
جوروهارجوبند Har Gobind (١٠١٥ — ١٠٥٥هـ١٦٠٦ — ١٦٤٤ م) الذى اخذ يدربهم على فنون
حرب العصابات ، ويغرس فيهم روح الانتقـامليثأر لمقتل ابيه . واخذت تتوالى غارات السيخ
على القرى الاسلامية تهلك الزرع والضرع وكثرتهجماتهم المفاجئة على المـدن ، تنهب وتسـلب
وتخرب وتجبر المسلمين على اعتناق عقيدتهم ..ولكن سرعان ما تحركت القوة المركزية وردالحكام
المغول بغارات مماثلة وهجمات مباغتة على بلادالسيخ .. فغرست هـذه الحـروب القاسـية
الحزازات بين المسلمين والسيخ ، ودب بينهمـاالشقاق ، واخذت تنمو الكراهية وتزداد العداوة
بعد كل غارة من السيخ أو هجوم من المسلمين(٥٥) .

(ب) **المراتها** Maratha : ليست المراتهاايضا الا طبقة من طبقات طائفة الشودرا — أدنى
الطبقات الهندوكية — وشاع بين أفرادها دعـوةبهاكتى ، وآمنوا بما تنادى به من حرية ومسـاواة
وحب الهى حتى يرحم الشـودرى من قسـوةالتفرقة الطائفية وتحترم قيمته الانسـانية ولا
يشعر بامتياز البرهمى أو الكشاترى عليه لاسبابترجع للنسب والحسـب والمنصـب والعمل .
واستطاعت المراتها تحت قيادة عائلة **ديفا جيرى** Deva Giri ان تستقل بما تقيم عليه منأراضى
جبلية ساحلية فى منطقة الغات القريبة بالدكن..ووصل زعيمهم **شاهجى** Shahji الى درجة من
القوة بحيث كان يعرض مساعداته على حـكامولايتى بيجابور وجولكنده وهـم من الشـيعة
الناهضين لحكم المغول نظـير مـده بالمال والمؤنوالرجال (٥٦) . وهكذا خلط المراتها دعـوة
بهاكتى بالمساواة والعيش فى مستوى انسانىكريم بالرغبة فى تكوين كيان سياسى مستقل له اعتباره
ودوره فى الحياة الهندية ..

---

(٥٥) Cunninghan, J.D. : History of the Sikhs, Ed. H.L.O. Carret, 1918.

(٥٦) Grant Duff, J.C. : History of the Mahrattas, Ed. S.M. Edwards, 1921.

ولقد ظهر بين المراتها شعراء حملوا لواءبهاكتى فى جنوب الهند بالدكن ، وكان على رأسهم **« توكارام »** Tukaram الذى ولد عام ١٠١٧ هـ ،١٦٠٨م وعانى أهله وقومه من مجاعة رهيبة أودت بحياة زوجته وابنه عام ١٠٤١ هـ ، ١٦٣١ موبحياة الآلاف فى الحجرات والدكن فى عهد شاه جهان .. وهب بعدها حياته لخـدمة الفقـراءالمعدمين من الطبقات الدنيا .. واتخذ من معبـد بانداربور Pandharpur مقاما له ، رغم حرمانطائفة الشودرا من دخول المعابد الهندوكية ،واخذ لايترنم الا بالشعر الالهى الذى يدعو الى مساواةالجميع امام الله .. ويحث عامة الشودرا على دخول هذا المعبد للاستماع لترانيمه وترديدهـامعه .. مما اثار غضب البراهمة الذين حاولوا القاء كتبه فى النهر ، ومنع اى شودرى مندخولمعابدهم . الا أن توكارام تحدى البراهمة وتحدى العقائد الهندوكية التى تحرم الشودرا منالحقوقالدينية .. وتعمد دخول المعابد الهندوكية فى صحبة آلاف الافراد من طبقات الشودرا لتلاوةالاناشيد التى تتغنى بالحب الالهى ، وهكذا لم يقف توكارام عند حد وضع اشعار مدلهة بحبالله تذكر أن حب الله يساوى بين قلوب الناس على تفاوت طوائفهم واختلاف نزعاتهم ، أو يكتفىبرفض جميع الشعائر التى تعبد الاوثان والصور والتماثيل والطقوس التى تقدس اى انسـان ،بحجة انه بلغ مرتبة من الكمال تسمح بتجسـد الله فيه ، وأعلن توكارام أن حب الله هو الذىيحقق الكمال ويوحد الانسان بالله ، الا انهتعدى الاعلان الفكرى الى العمل الفعلى ، واتخذ مواقفايجابية عملية وحض الجـماهير على مقـاومة التشريعات الهندوكية البالية الجائرة ، التىتهددكيانهم الانسانى .. والمطالبة بالحقوق المسـلوبة التى تجعل المجـاعات تهلك المعـوزين من دونالسادة. ولقد فجرت تعاليمتوكارام نزعاتالمراتها فى تحقيق المساواة والحرية والحياة الانسـانيةالكريمة واثرت فى تعاليم مريده رام داسRamDas التى ضمنها كتابه Dasa Bodha وهى تعـاليمنظرت نظرة اصلاحية للديانة الهندوكية نشـدت تطهيرها من الغبن الذى يقع على الطوائف الدنيا.الا أن حركة الاصلاح الدينى امتدت الى المشاعر الوطنية واصبحت لا تنشد تطهير العقائد منالظلمالاجتماعى فقط وانما تنشد اصلاح الانسانحتى تعده لأن يطهر البلاد كذلك من الدخيل الاجنبىالذى يظلم المواطن الاصلى (٥٧) .

وكانت طبقة الماراتها تنتظـر القـائد الذىيستطيع ان يجمع شملها ويوحد قوتها ويعـدها لتحقيق مثل هذه الآمال الوطنية .. ولقد وجدتهفى **شيفاجى** Shivaji (١٦٢٧ ـ ١٦٨٠ م) الذى اخذ العلم من رام داس وتدرب على القتالبارشاد أبيه شاهجى وشب على حب الشـعب الهندوكى بما بثته امه فى روحه من مشاعروطنيةوتحدى سيادة الحكم الاسـلامى الدخيـل على الهند . ولقد نجح شيفاجى فى جمع شمل المراتهاوتكوين دولة لهم على أساس مقومات من وحدة اللغة المراتهية التى اذاعتهـا اشـعار توكارامومؤلفات رام داس ... ووحدة العقيدة البهاكتية التى تدعو الى المساواة والحب الالهى .. ووحدةالآمال القومية التى تعمل على احترام القيـمة

---

(٥٧) Kincaid, C.A. and Parasinis, D.B. : A History of the Maratha People, Oxford, 1931.

الانسانية فى جميع الافراد ووحدة المصير الوطنى الذى يطالب بطرد الدخيل الاجنبى ، وتنشد تحقيق ما فشلت فى تحقيقه دولة فيجانجر الهندوكية بعد ان فقدت الثقة فى البراهمة المتعالين، ويئست من أمراء الراجبوت المستسلمين للحكم الاسلامى . واتخذ **رايجاره** Raigarh عاصمة لدولته ، وتوج نفسه فيها ملكا حسب التقاليد الهندوكية والمراسم القيدية عام ١٠٨٥هـ – ١٦٧٤ م . وكون مجلسا للوزراء من ثمانية أعضاء أغلبهم من قادة جيشه ، وقسم هذه الدولة الى أربعة ولايات نصب على كل منها نائبا عنه .. وكون جيشا من المشاة والفرسان ، واهتم ببناء الحصون الجبلية وأسس أسطولا بحريا يحمى السواحل .. وفرض ضريبة أشبه بضريبة الجزية على غير المراتها .

ولجأ شيفاجى الى حرب العصابات واخذ يقوم بحملات مفاجئة على بلاد المغول ويستولى على قوافل التموين وهي فى طريقها للقرى والمدن ويغير على القرى ويحرق المحاصيل فى الحقول ويندفع الى الأسواق ويسلب ما فيها من سلع . الا أن غارات شيفاجى كانت لاتتعدى السلب والتدمير ، فكان يحترم النساء ويصون الاعراض ويحتفظ بهن نظير الفدية ولا يؤذى الاطفال والشيوخ ولا يقتحم مساجد المسلمين أو يتعرض للمصاحف القرآنية .. بل لم يسمح بمقاتلة العزل من السلاح وكان يوقف المذابح بمجرد الانتهاء من القتال .. الا أن عدم كفاءة قواده وتنازعهم على الغنائم والمطامع كان من دواعي ضعف هذه الدولة خصوصا بعد موت شيفاجى الذى خلفه زعماء لم يكونوا فى مستوى قوة شخصيته ، ولم يكن عندهم قدراته العسكرية وحماسه الوطنى .. وان استمروا فى حرب العصابات يهددون الحكم المغولي ويقلقون السلطات المركزية التى لم تكف عن ارسال قواتها للقضاء على المراتها دون جدوى . حتى مجيء الغزو الاوروبي (٥٨) .

وهكذا صار مصير دعوة بهاكتى فى الحب الالهى على يد قادة السيخ وزعماء المراتها ، فلقد اتخذوها أساسا لتكوين دول جديدة تناهض أولا وقبل كل شيء الحكم الاسلامى على أساس من العقيدة عند السيخ وعلى أساس من العقيدة والمشاعر الوطنية عند المراتها ، فأفسدت الاطماع السياسية وتطلعات القادة للحكم كل ما بذله دعاة بهاكتى من جهد خلال ثلاثة قرون طوال .. وافقدت الأمل فى جنى أى ثمار من حركة بهاكتى فى التوفيق بين الاسلام والهندوكية .. بعد أن زاد لهيب الصراع الداخلى .. لقد كانت الحزازات الدينية تنحصر بين المسلمين والهندوك فخاض هذه الحزازات عناصر شعبية جديدة من السيخ والمراتها .

(ج) حركة الشيعة : لاشك فى أن حركة الشيعة فى الهند كانت من انجح الحركات الفكرية العقائدية التى استطاعت عن طريق مزج التقاليد الهندوكية بالتعاليم الاسلامية ان تكسب قاعدة شعبية واسعة بين عامة الهنود، وتؤثر فى تفكيرهم وتحث الأوفياء منهم وأصحاب النفوذ الكبير على احتضان عقائد الشيعة واتخاذها أساسا لديانة موحدة بهدف جمع شمل الهنود جميعا حول عقيدة واحدة .

---

(٥٨) Mahajan, V.D. : Mughal Rule in India, S. Chand & Co. Delhi, 1967.

وان غالبية الشيعة ـ الذين كانوا يفدون على الهند من ايران والعراق واليمن ومن مختلف أرجاء العالم الاسلامى .. بدوافع نشر شتى مذاهب الشيعة وعلى الخصوص مذهب الاسماعيلى النزارى .. ومذهب الاسماعيلى المستعلى . والمذهب الاثنى عشرى ـ استطاعت أن تكون فرقا كثيرة لها اتباع ذوو نفوذ شعبي فى شمال الهند وجنوبها .. مما حدا بها الى الاستسلام لتطلعات سياسية سعت للوصول الى الحكم عن طريق تكوين دويلات مستقلة للشيعة تتوسع شيئا فشيئا وتتجمع وتترابط على امل استعادة مجد الشيعة الذى ضاع بسقوط دولة الفاطميين فى القاهرة .. باقامة دولة كبرى للشيعة فى الهند ...

ومن أبرز الدعاة الذين وصلوا الى الهند فيما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر للميلاد : ـ شمس الدين وصدر الدين ثم يوسف بن سليمان ..

لقد أرسل النزاريون من آلموت بايران الداعى ((**شمس الدين**)) الى الهند فى أوائل القرن الرابع عشر للميلاد . ولقد اتبع نفس أساليب الشيعة فى بث الدعوة التى تبدأ بتكوين علاقات طيبة مع الأهالى عن طريق الاشتراك فى حياتهم العامة والخاصة على انه واحد منهم ، فاتخذ شمس الدين اسما هندوكيا هو شبتا Chobte وحضر المراسم الفيدية والطقوس الهندوكية ليكسب ثقة الجميع وتعاطفهم معه . . حتى استطاع ان يستدرج فئات عديدة منهم لانشاد أشعار من تعاليم الشيعة فى الحفلات الدينية الخاصة بالهنادكة .. ثم يدخل جماعة روشانياش Roshanias فى العقيدة الاسماعيلية النزارية واطلق عليهم لقب الشمسيين أى اتباع شمس الدين .

وينتشر « الشمسيون » اليوم فى البنجاب ويكثرون فى ملتان ورغم انهم لايعتبرون أنفسهم من الهنادكة فما زالت أسماء اسرهم والقاب طبقاتهم هندوكية . بينما عقائدهم الدينية وتقاليدهم الاجتماعية خليط من الاسلام والهندوكية ، اذ يدفنون موتاهم ولا يحرقون جثثهم .. لا يأكلون من اللحوم سوى لحم الضحية ، ويستخدمون لفظ « النكاح » للدلالة على الزواج ، ويقيمون حفل تنصيب لكل من يريد أن يلتحق بجماعتهم يبارك فيها العضو الجديد بالرش بالماء ..

وتتركز عقيدتهم فى ان ((نور محمد)) هو ((نور الامام)) هو ((نور براهما)) وتجمع بين نظرية النور المحمدى الصوفية ونظرية نور براهما الهندوكية . وتعتبر ((نور الامام الشيعى)) الذى يعد ((نور ستاجر)) الداعى الشيعى أروع نموذج له وحلقة اتصال بين النورين الاسلامى والهندوكى

ويجتمع الشمسيون فى قاعات تسمى « جماعات خان » تدار فيها المناقشات حول الامور الدينية والاجتماعية .. كما تجبى فيها الهبات والعطايا التى يقدمها الاتباع للجماعة ، التى كانت أشبه بدولة مستقلة خاصة بالشمسيين داخل الدولة الاسلامية مما بعث فيهم تطلعات سياسية تنشد الوصول الى الحكم ، مما أغضب الحكام عليهم واعتبرهم السلطان فيروز شاه من

المنحرفين الذين يفسدون تعاليم الاسلام . فحرق كتبهم علانية وعاقب قادتهم وفرق شمل اتباعهم . (٥٩)

ولكن الداعي « صدر الدين » كان اكثر توفيقا من شمس الدين ويعد من أعظم دعاة آلموت بايران .. تولى زعامة الاسماعيلية النزارية في كشمير والبنجاب عام ٨٣٦ هـ و ١٤٣٠ م . واتخذ الاسم الهندوكي شاها دڤ Saha Dev وهو اسم الأخ الخامس من ابناء باندوس ابطال ملحمة المهاباراتا . وأحيانا اخرى كان يطلق على نفسه اسم هاري شاند Hari-chand وهو اسم مقدس للاله شيفا .. مما مكنه من أن يدخل جماعة لوهاناش Lohanas في عقيدته .. وهي جماعة من سلالة لافا شقيق راما بكل ملحمة الرامايانا .. ولما أطلق اتباعه الجدد عليه اسم خواجا Khwaja أي « السيد » أصبح اسم جماعة لوهاناش « الخوجا » .

ولقد اهتم صدر الدين بوضع اسس تنظيمية لجماعته ، فأقام دار « جماعات خان » ليجتمع فيها اتباعه ويناقشون أمورهم الدنيوية والدينية وتجبى منهم الزكاة والهبات والعطايا ، كما نظم حج الخوجا الى الامام النزاري بايران . كذلك اقام « معابد علي » ووضع فيها صورا لعلي بن ابي طالب . لينشد فيها ترانيم المديح التي تشيد بذكر علي . ولقد الف كتاب التجسد العاشر Das Avartar صاغ فيه الاساطير الهندوكية حول تجسدات ڤشنو بأسلوب شيعي وعرض عقائد الهندوك في صور اسلامية تيسيرا على عامة الهندوك حتى يسهل عليهم الاقبال على تعاليم الاسماعيلية النزارية ..

وبذلك استغل صدر الدين التشابه الكبير بين عقيدة تجسدات ڤشنو العشرة وعقائد الشيعة في **الامامة والرجعة والمهدي المنتظر** ، واعلن ان علي بن ابي طالب وآل بيته من ابناء فاطمة قد ورثوا النور المحمدي الذي خلقه الله في محمد وانتقل منه الى علي .. ومن علي الى آل بيته . وحيث أن الامام علي هو اشبه بالتجسد العاشر لڤشنو أي Kalkhi الذي ينتظر الهنادكة ظهوره على شكل رجل يمتطي فرسا ابيض يقبض على سيف ينزل به على رقاب الآثمين الظالمين وينقذ الهند من جور الغزاة . وحيث ان النور المحمدي حل في الأئمة الفاطميين وانتقل من الفاطميين الى ائمة الاسماعيلية النزارية حتى بلغ الداعي صدر الدين الذي ماهو الا تجسيد لبلاراما Balarama شقيق كريشنا حكيم الجيتا .. ولذلك فان الداعي صدر الدين قادر على انقاذ الهنود من ظلم الحكام

ولم تكن عقيدة تجسدات ڤشنو هي العقيدة الوحيدة التي اقتبسها صدر الدين من الهندوك واعطاها لون الفكر الشيعي ، انما اقتبس كذلك عقيدة الثالوث الهندوكي المكون من : براهما وڤشنو وشيڤا ، والف ثالوثا مشابها مكونا من عناصر اسلامية : محمد وعلي وآدم ، ووضعهم على قمة الوجود وخص كلا منهم بطقوس خاصة وشعائر معينة .

الا ان محاولات فرق الشيعة في المزج بين الهندوكية والاسلام لم تسلم من الخلافات بين الاتباع مما دفع البعض للخروج عن هذه الفرق : فانفصلت جماعة من الخوجا بزعامة **« نور محمد »** عام ٩١٥هـ ، ١٥١٢ م وكونت فرقة الامام شاهية التي مالت الى الاخذ من التقاليد الهندوكية ،

---

(٥٩) Hollister, J.N. : The Shi'a of India, op. cip.

وامتنعت عن ارسال الضرائب الى المركز الرئيسي للخواجا بالسند ، ولذلك لم يعترف بهم الاسماعيليون النزاريون بايران كشيعة مسلمين اذ كان ينالهم جزء من الضريبة التى كان يجمعها الخواجا .. بل لم يعتبرهم كذلك الهنادكة من الهندوكيين . (٦٠)

وهكذا دب الشقاق بين قادة الخوجا على الضرائب من ناحية وتوزع ولاؤهم من ناحية أخرى بين حكام المغول وحكام ايران .. فأضعف الشقاق مجتمع الخوجا فى الشمال فهاجر الكثير منهم الى الجنوب واقاموا فى ولايتى بيجابور وجولكندا بالدكن ، حيث استطاع دعاة الاثنى عشرية الوصول الى تولى الحكم فيهما ، فى ظل سياسة أكبر التى تتسم بالتسامح التى حثتهم على تشجيع قدوم المزيد من شيعة ايران والعراق واليمن والهندوستان .. ومكنتهم من نشر تعاليم شيعة الاثنى عشرية بين عامة الهنود سواء بالترغيب أو بالتهديد ، فأظهروا الولاء للصوفيين حكام ايران من دون المغول حكام الهند ، وحضوا الهندوك فى ولاية فيجانجر على مقاومة الحكم المغولى ، ومدوا قادة المراتها بالمال والرجال والعتاد ، لاضعاف السيادة المغولية التى اخذت تطارد الشيعة فى كل مكان ..

اما « **يوسف بن سليمان** » وهو الداعي المطلق للاسماعيلية المستعلية فقدهاجر هو واتباعه من اليمن للهند بعد الغزو التركى للاراضى اليمنية واستقر فى بلدة سيدبور Sidhpur من عام ٩٤٦ هـ ، ١٥٣٩ م الى عام ٩٧٤ هـ و ١٥٦٧ م اصبح خلالها داعى اليمن هو الذى يمثل داعى الهند بعد أن كان داعى الهند يمثل داعى اليمن أيام حكم الفاطميين . وقد شجع ذلك على تزايد عدد الوافدين من تجار الاسماعيلية المستعلية على الهند حتى اشتهروا باسم بوهرا Bohara أو بوهارا Bohra بمعنى « يتاجر » بلغة مقاطعة الحجرات . وعلى هذا الاساس عرفت جماعتهم باسم « جماعة البوهرا » التى اخذ عددها يتكاثر حتى قوى نفوذهم فلما زار السلطان اكبر لاهور احسن استقبال امامهم الداعي « **داود برهان الدين** » واهدى له هودجاً مطعما بالفضة وخلعة قيمة تكريما له ، تمشيا مع سياسته فى التسامح الدينى واحترام كل العقائد .

ولقد انتظم شيعة البوهرا فى مجتمع خاص بهم له تعاليمه وتقاليده التى اختلط فيها جوانب من الاسلام وجوانب من الهندوكية .. ويتولى رئاسة « الداعى المطلق » الذى يطلق عليه لقب « المولاجى » أو « الولى شهيب » أو « سيدنا » أو « المقدس » وهو فى مقام الامام ، اذ انتقلت قوة الله الى النبى محمد ، ومن محمد الى الامام علي ، ومن علي الى آله . ومن آل علي انتقلت السلطة الالهية الى الداعى المطلق ، ولذلك فان الداعى المطلق معصوم من الخطأ يمثل الله على الارض . فهو سيد جميع اتباعه ، له حق السيطرة على عقولهم وأرواحهم واجسادهم وأموالهم وممتلكاتهم ... طاعته واجبة دون معارضة أو تساؤل .. حر فى تصرفاته .. يأخذ ما يشاء من ممتلكات اتباعه دون اعتراض من احد .. لانه صاحب الجماعة ومالكها ويجب ان يلتزم الجميع بخدمته والاستسلام لأمره .. ويساعد الداعى المطلق فى حكم الجماعة «مندوب الداعى» الذى يعرض على الداعى المطلق كل ما يطرأ من أمور البوهريين العامة والخاصة . كما يعاون

---

(٦٠) نفس المرجع السابق .

« المأذون » ويساعد « المكسر » الذى يباشرتنفيذ اوامر الداعى المطلق التى يكلف « الشيخ » باعلانها على البوهريين .. بينما يقوم « امــامالمسجد » بتعليم أبناء البوهرا .

وكل من يريد ان يلتحق بجماعة البوهــراعليه أن يسلك الطريق المرسوم .. فعندما يبلغ اليوهرى ســن الخامســة عشرة يؤخذ عليــه« عهد الأولية » بأن يردد الشـــهادة البوهرية وهى : (لا اله الا آلله .. ومحمد رسوله . .ومولانا علي صديق الله والوصى على الرسول .) ثم يتلو « قسم الاخلاص » والولاء للامام الداعىالمطلق الذى ينص على أنطاعته تبلغ حدالتقديس. وعلى التبرك بنعمه وضرورة التعاون معه لاقصىحد ممكن دون خداع أو غش ومن غير مخاتلة ، أو مماثلة للاعداء .. وبعد ذلك يلتزم اليوهرىبأداء العبادات والفرائض من صلاة وزكاة وحج ، على أن يؤدى ثلاث صلوات هى : **الفجر ، العصروالعشاء** . فى دور « جماعات خان » ــ وهي بمثابة مساجد بدون منابر لا يســمح بدخولهالغير البوهرا ، واذا اقتحمها غريب تغسل وتطهر بعد خروجه مباشرة ــ وتؤدى صلاة الظهر معصلاة العصر .. وصلاة المغرب مع صلاة العشاء .. ومن يتخلف عن صلاة من الصلوات يدفعغرامة مالية مقررة .. الا انهم لايلتزمون بأداء صلاة الجمعة ، بينما ينتهى آذان الصلاة بعبارة« محمد وعلى أفضل الخلق .. وخير آلبشر » . اما بالنسبة للزكاة فان الداعي المطلق هو الذىيجمعها علاوة على مايقدمه اليوهريون من هبــات وعطايا . ويصوم اليوهرا شهر رمضان ويحجونالى النجف حيث قبر علي بن أبي طالب ، والي كربلاء حيث قبر الحسين بن على ، والى القاهرةحيث مقابر الأئمة الفاطميين ، والى القــدس حيث المسجد الأقصى ، والى المدينة المنورة حيثقبر الرسول محمد ، والى مكة حيث الكعبــة الشريفة . وفى حين ان « طريق الخلاص » عنــداليوهرا تختلف فيه اتجاهات هندوكية يحاول ان يطوع عقيدة التناسخ للطريق الصوفىوالشيعىالذى ينشد الكمال . فاذا كان طريق الخــلاص يبدأ بطاعة الامام فى آلحياة الدنيا طاعة لاتتقاعسفى تلبية نداء الجهاد من أجل الدفاع عن اليوهرا والتضحية بالمال والجسد والروح كلما أمرالداعىالمطلق بذلك ، فان الروح بعد الموت تصــاحب فردا من الافراد الاحياء .. من الأخيار أو مــنالأشرار حسب طبيعة الروح .. تتلقى منهالعلم الى أن يموت ، ثم تصاحب الروح فردا آخــراكثر رقيا وكمالا ..وهكذا ترتقى الروح فىمراتب المصاحبة ومراتب المعرفة حتى تصاحب الامــامذاته وتتلقى منه العلم آلحق فتصل الى الكمــال المطلق والسعادة الحقة .. (٦١)

وهكذا لا تختلف نتائج حركة بهاكتى عننتائج حركة الشيعة من حيث أن كلا منهما ساعد على تكوين مجتمعات وجماعات ودويلات متباينةالنزعات الدينية، والاهداف الوطنية ،والتطلعات القومية والسياسية ، أغرقت الهند باجنــاسوقوميات أضافتعقائد جديدةعلى العقائدالعديدة المنتشرة بين الهنود ، بحيث أصبح الوعىالهندىالعام يشعر بضرورة البحث عن حــل جــذرى للمشكلات الناجمة عن تنوع الاجناس وتعــددالقوميات وتنازع العقائد ، حتى تنعم الهند بنوع من الاستقرار السياسى والهدوء الفكرى والامانالاجتماعي ، بدلا من تلك الحروب الطاحنة التى لاتكاد تنتهى حتى تبدأ من جديد ..

---

(٦١) نفس المرجع السابق .

(د) حركة الوحدة الدينية : فى هذا الجوالعاصف من البلبلة الفكرية استطاع بعض المفكرين الاسلاميين أن يمتصوا مختلف الاتجاهات الثقافية والروحية التى تحرك المسلمين والهندوك ، فقربهم السلطان أكبر المغولى اليه . وكان السلطان أميا فأخذ على يديهم العلم والثقافة حتى استنار فكره بكل المقومات التى تعمل فى العقلية الهندية. ولذلك فما ان وطد أكبر سلطته على الهند (٩٤٩ ـ ١٠١٤ هـ ، ١٥٤٢ ـ ١٦٠٥ م) حتى واجهته مشاكل الخلافات الداخلية بين الهنود .. فأدرك أن السبب الرئيسى فى اختلال نظم الحكم وتعثر تنفيذ المشروعات الاصلاحية التى ينشدها يرجع أولا وقبل كل شىء الى الفرقة الدينية وما تثيره من حزازات تخلق نفورا قوميا وكراهية عقائدية بين أبناء الوطن الواحد .. وأحس بأن الهند تحتاج الى نوع من وحدة الفكر ، تنقذ رعاياه من هوة الشقاق العقائدى وما تنحدر اليه من صدام سياسى قومى، ومن صراع اجتماعى فكرى.

ولقد وجد أكبر فى سياسة التسامح الدينى واطلاق حرية العقيدة التى بداها أسلافه من الحكام المغول أسلم طريقة تمهد لتلك الوحدة الفكرية التى يتمناها ، فبذل أقصى ما يستطيع من جهد لكى يشعر الجميع من مسلمين وهندوك وغيرهم من أصحاب الملل الاخرى بأنهم أبناء وطن واحد ، وان الدولة تنظر اليهم نظرة واحدة ، لاتفرق بين فرد وآخر على أساس من الطائفة أو الجنس ، أو تميز بين فرقة وأخرى على أساس من العقيدة . ولكى يضفى على مبادىء سياسته صيغة عملية اتخذ عدة خطوات ايجابية فعالة فى شكل قرارات وقوانين تؤكد نزعته فى التسامح واطلاق الحريات الدينية .. منها القرارات والقوانين التالية :

(أ) عدم اجبار أسرى الحرب على اعتناق الاسلام منذ عام ٩٧٠ هـ و ١٥٦٢ م . وترك حرية العودة الى العقيدة السابقة لمن أسلم منهم بالتهديد ..

(ب) ايقاف جمع رسوم الحج المفروضة على الهندوك عند زيارة المقدسات الهندوكية منذ عام ٩٧١ هـ و ١٥٦٣ م ...

(ج) العفو عن الأمراء الراجبوتين الذين ناصبوه العداء وتمردوا عليه فى أوائل سنين حكمه وفتح لهم أبواب بلاطه ، وعين الاكفاء منهم فى مناصب الدولة الكبرى ، فكان منهم الوزراء وقادة الجيوش وحكام الاقاليم ..

(د) الحث على مزج الأسر الاسلامية بالاسر الهندوكية عن طريق المصاهرة والزواج لتكوين جيل جديد من الهنود يستسيغ الحياة فى كنف المسلمين والهندوك معا وهو مطمئن وآمن

(هـ) احترام المشاعر الدينية عند الجميع. فسمح لحريمه من الهندوكيات بأداء شعائرهن داخل قصوره ، وشارك مختلف الجماعات الدينية فى أعيادها واحتفالاتها .. فارتدى ملابس كهان الهنادكة ، ورتل الابتهالات البرهمية فى الاعياد الهندوكية . واشعل النار وسجد للشمس فى احتفالات النيروز ، وتزين بالتمائم الزرادشتية فى اجتماعاته بالزرادشتيين .

(و) العناية بنشر الثقافة العامة بين الجميع بهدف خلق وعى عام موحد الفكر . فأمر بنقل عيون الكتب الهندوكية من اللغة السنسكريتية الى اللغة الايرانية لسان العصر واللغة الرسمية

للهند . ولذا عهد الى **عبد القادر بدايوانى** (٩٤٧– ١٠٠٤ هـ ، ١٥٤٠ – ١٥٩٥ م) بترجمة اجزاء من أسفارالفيدا وملحمتى الرامايانا والمهاباراتا . . واشترك **الفيضى بن مبارك** (٩١١ – ١٠٠١ هـ ، ١٥٠٥ – ١٥٩٢ م) فى ترجمة اسفار الفيداوجمع لاكبر مكتبة ضمت مجلدات فى التـــاريخ والفلسفة والدين والعلوم قراها عليه وشرحهاله .

(ز) الاحتفاظ بمجموعة من المستشارين الثقافيين فى حاشيته على رأسهم **الفيضى** الذى قدمه **أبوه الشيخ مبارك بن خضر الناجورى** (٩٤١– ١٠٠١ هـ ، ١٥٠٥ – ١٥٩٢ م) لاكبر فى عام ٩٧٤ هـ و ١٥٦٧ م واصبح معلمه الحقيقى الذى وسع مداركه الثقافية ، واشعره بأن تقـــريب الخلافات بين شتى الاتجاهات الدينية يمكن أن يتم عن طريق العلم والدراسة والحوار والجدل فى جو من الحرية والتسامح .. كما عين شقيقه الاصغر « **أبا الفضل بن مبارك** » (٩٥٨–١٠١١هـ ١٥٥١ – ١٦٠٢م) كمستشاره الخاص عندما اظهر تفوقا فى القدرات العقلية ودراية واســعه بالثقافة والاتجاهات الفكرية . (٦٢)

وهكذا اصبح اكبر تحت تأثير الشيخ مبارك وولديه الفيضى وابي الفضل الــذين كانوا على اطلاع واسع بثقافات العصر .. وعلى قدرة كبيرة من استلهام مختلف الحركات الفكرية والروحية التى مر بها الشعب الهندى من مسلمين وهندوك خلال العصور والقرون الماضية . ولذلك اشاروا على اكبر ببناء دار لمناقشة الخلافات الدينية بين اصحاب العقائد .. فأقام اكبر دار « عبادات خان عام ٩٨٢ هـ و ١٥٧٥ م » ودعا اليها جميعا من رؤساء الطوائف الدينية من برهمية وجينية وزرادشتية ومسيحية ، علاوة على زعماء السنيين ودعاة الشيعة ، مساء كل خميس أو عقب صلاة الجمعة من كل أسبوع ، وترك لهم حرية النقاش والجدل والحوار . ولقد سمح لكل منهم بأن يوضح أصول ديانته دون تزمت أو تعصب ودون اعتراض ومعارضة بهدف الكشف عن الحقيقة . ولقد وسعت هذه المناقشات من مدارك اكبــروافق تفكيره ، فالم باتجاهات جميع الأديان ،وتنبه الى ماتقوم عليه من أسس مشتركة .. الا انه لم يجد بين القادة الدينيين الشخصية الروحيــة القوية الجذابة التى تستطيع أن تكسب ثقة الجميع بالفكر الواضح الثاقب . انما وجد رجال دين يتبادلون الاتهامات بالحــمق والجــهل والــكفروالزندقة . ولذلك سرعان ما استجاب لنصيحة مستشاريه بأن يتولى هو بنفسه الزعامة الدينية فى البلاد ، خاصة وان نظريات الاسلام السياسية تسمح بأن يجمع خليفة المسلمين بين السلطتين الزمنية والدينية.. وان مذاهب الحكم الهندوكية تعتبر الحاكم تجسداً لروح الله على الارض ،وصاحب الرئاسة الدينية الأوحد ..

ولكن قبل أن يعلن اكبر رئاسته الدينيــةعلى الشعب اخذ دعاته من المسلمين والهنــدوك يهيئون الاذهان لقبول زعامته الروحية من دون قادتهم الروحيين ، فأذاع الدعاة المسلمون أن اكبر ليس مجرد حاكم قوى فقط .. انما هــوكذلك المهدى المنتظر الذى على يديه يتم تجــديد التعاليم الاسلامية تجديدا ينقذ الهنود من الشقاق والخلاف ، ويدفع بهم فى طريق الالفة والتآلف والمحبة والمساواة والسلام ، ويبعث فيهم روح الوئام والاخاء والمودة . وان اكبر خير مجــدد

(٦٢) عبد المنعم النمر : « تاريخ الاسلام في الهند » مكتبة العروبة – القاهرة ١٩٥٩

روحى ينفث الحيوية فى دين الاسلام ويعيد تشكيل تعاليمه حتى تلائم الحياة المتطورة فى الهند . وقد اخذ دعاته من الهنادكة وعلى راسهم **بيربال** Birbal البرهمى (٩٣٤ ــ ٩٩٤ هـ ، ١٥٢٨ ــ ١٥٨٦ م) يزعمون أن أكبر هو ممثل العناية الالهية على الارض ، وانه بمثابة التجسد العاشر لقشنو الذى ينتظره الهندوك لانقاذ الهند من الظلم والعدوان ...

بعد كل ذلك دعا أكبر الى عقد مؤتمر للاديان فى عبادات خان . وحشد فى هذا المؤتمر الصفوة المختارة من شيوخ مختلف العقائد والمذاهب والفرق والاديان . وكان **الشيخ عبد الله السلطانبورى** الذى اطلق عليه أكبر مخدوم الملك المتوفى عام ٩٩٠ هـ ، ١٥٨٢ م والشيخ **عبد النبي احمد الجنجوهي** المتوفى عام ٩٩١ هـ و ١٥٨٣ م على المفكرين الحاضرين الذين يتمسكون بنصوص القرآن الكريم، والحديث الشريف والسنة النبوية.. بينما كان الشيخ مبارك وولداه الفيضي وأبو الفضل على رأس المفكرين الاحرار الذين لا يعارضون فى مزج مختلف الاديان ...

وقدم الشيخ مبارك فى مؤتمر الأديان اعلانا كتبه بخط يده فى رجب من عام ٩٨٧ هـ و ١٥٧٩ م بين فيه أن أكبر هو القائد الروحى والمدنى . يحق له أن يتصرف تصرف الامام العادل . . ويفسر الشريعة الاسلامية تفسيرا مجددا على اعتبار أنه هو وحده المجتهد الاول الذى ظهر فى الالف سنة الاولى من الهجرة .. وطالب عامة الهنود بطاعته لأن كل الاديان تأمر بطاعة الله والرسل وأولي الامر منهم .. وتقر بأن الانسان العزيز عند الله يوم الحساب هو الامام العادل ومن يطيعه ، لأن الذى يطيع الامام العادل يطيع الله ومن يعصه يعصى الله وان « أبا الفتح جلال الدين محمد أكبر بادشاه غازى » امام عادل ، حكيم يخاف الله ، معصوم من الخطأ ، يحق له أن يضع نظاما جديدا يتفق مع القرآن ويفيد الأمة الهندية . ولذلك يجب أن يطيع الجميع أكبر ولا يعصيه أحد .. ومن يعصه أو يعترض عليه يستحق الموت ومصادرة ممتلكاته ويحرم من كافة امتيازاته . (٦٣) ولقد وقع هذا الاعلان جميع المنعقدين ما عدا بعض رجال من أهل السنة كالشيخ عبد النبى أحمد الجنجوهي والشيخ مخدوم الملك .

ولذلك انتظر أكبر عامين حتى تختفى المعارضة قبل أن يعلن الدين الجديد الذى سماه « دين الهى » فى عام ٩٨٩ هـ و ١٥٨١ على اعتبار انه الشريعة الجديدة التى توصل اليها أكبر بصفته الامام العادل والمجتهد الاول وبادشاه الملك ، صاحب النور الالهى الذى يخضع الرغبة للعقل ، والغضب للحكمة ، والعدالة للرحمة ، ويقابل القسوة والعنف بالتسامح ، وطلب من جميع رعاياه الايمان **بالدين الالهى** والدعوة له .

ونصب أبا الفضل المرشد الروحى والمفسر الرسمى لهذا الدين .. بينما نصب بديابوانى اماما ..

● ● ●

(٦٣) Majumdar, M.A. and others : An advanced history of India, op. cip.

الدين الالهى :

تقوم أركان دين أكبر الاساسية على : ـ

١ ـ الشهادة ـ ٢ ـ الطاعة ـ ٣ ـ سلوك طريق الطاعة .

ولا يطالب بأداء أى نوع من الشعائر والعبادات ، وبالتالى لم يعد هناك حاجة للمساجد والمعابد . الا أن كل من يريد أن يدخل فى الدين الالهى يقام له حفل تنصيب يعلن فيه أمام حشد من الناس الشهادة .. والطاعة والالتزام بالطريق الصوفى للطاعة .

الشهادة : هي « أن لا اله الا الله .. وان أكبر خليفته » . ولقد روعي فيها ارضاء كل من المسلمين والهندوك .. اذ تستمد منطوقها من شهادة الاسلام وأصول الهندوكية .. ويمكن تفسيرها فى ضوء تعاليم كل من الاسلام والهندوكية خاصة القسم الثانى من الشهادة وهو « أن أكبر خليفته » الذى يمكن تفسيره من ناحية فى ضوء نظريات الصوفية والشيعة فى « النور المحمدى » وتذهب الى أن الروح المحمدى قد خلقها منذ أن وجدت الخليقة .. وقبل أن يولد محمد رسول المسلمين ، وان الروح المحمدى ظهرت فى مختلف الانبياء والرسل من أولهم آدم الى آخرهم محمد وانها استمرت فى الظهور بعد آخر الانبياء عن طريق الوراثة فى علي بن ابى طالب وآل بيته من فاطمة بنت محمد ، ومنهم انتقلت الى الاولياء والصديقين والأئمة . وحيث أن أكبر هو الامام العادل الحكيم المعصوم التقى الورع ، فهو من أولياء الله الصالحين وحل فيه القبس المحمدى ، وأصبح أشبه بالامام الغزالي المجدد الاول للاسلام .. ويحق لأكبر ان يكون خليفة الله على الارض .. بينما يمكن تفسير « ان اكبر خليفة » كذلك من ناحية أخرى فى ضوء عقائد القشنوية التى تذهب الى أن الملك هو ظل قشنو على الارض .. وأن عليه عشر تجسدات لقشنو ظهر منها تسع تجسدات . وأن أكبر هو التجسد العاشر ..

الطاعة : فاذا كان أكبر هو خليفة الله عند المسلمين وتجسيد لقشنو وظله على الارض عند الهندوك فان طاعته واجبة على الجميع . ولذلك لايصبح اعتناق أحد للدين الالهى باعلانه الشهادة كاملا الا بعد المثول بين يدى أكبر ليلقى قسم الطاعة والولاء له .. بأن يدخل على أكبر فى ظهر يوم أحد مشمس ، ممسكا عمامة بين يديه ويسجد عند قدميه . ويرمز هذا السجود الى تأكيد محو كل ما يعلق بنفس المريد من أنانية وخداع وتحسن ، واظهار ما يتم عن صدق اخلاصه للدين الجديد وولائه وطاعته لاكبر ، مما يدعو أكبر لأن يمد يده ويرفع المريد ليقف أمامه ويضع العمامة على رأسه على اعتبار انه شخص مطيع طيب النوايا والمقاصد ، ثم يمنحه ميدالية محفور عليها عبارة « الله أكبر » وكان أحد رجال حاشيته قد نصح أكبر بأن يستبدل عبارة « الله أكبر » بعبارة « ولذكر الله أكبر » حتى لاتوحى العبارة الأولى بادعاء أكبر للالوهية .. ولكن أكبر انزعج واحتج على هذه النصيحة ، لانها غير واردة أصلا فى دينه ، واستغرب كيف يصل الغرور بانسان حد ادعاء الألوهية وهو على ما هو عليه من عجز وضعف . (٦٤)

---

(٦٤) د . احمد محمود الساداتى : « تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية وحضارتهم » الجزء الثانى .. مكتبة الآداب .. القاهرة ١٩٥٩ .

الطريق الصوفى للطاعة : ان الطاعة ومـاتقوم عليه من اخلاص وولاء هى السبيل الوحيـد الروحى الذى يحقق للمؤمن بالدين الالهى الكمال فى الدنيا والسعادة فى الآخرة . الا أن جميـع المطيعين لايتساوون لأن هناك اربع مراحل للطاعة يتدرج فيها المطيع من مرحلة لاخرى حسب درجة طاعته لاكبر ، وقدرته على تنفيذ كل ما يصـدر عنه من أوامر وقوانين وأحكام وصدق اخلاصـه وطهارة ولائه حتى يصل فى النهاية الى الكمـال المطلق .

وتبدو مراحل الطاعة باسـتعداد المطيـع لتقديم مختلف التضحيات المادية من مال وممتلكات فى سبيل اكبر وفى سبيل المصلحة العامة للدولة . وفى هذه المرحلة مرحلة بذل الحياة رخيصة من اجل خليفة الله . وتعلوها هبة الشرق بالولاء والاخلاص لأكبر وكل مايشير به ، ثم تأتى اخيرا مرحلة الايمان الصادق بالدين الالهى والدعـوة اليه والعمل على نشره بكل همة ونشاط وفاعلية اذ بعدها يتحقق للمطيع اقصى درجات الكمـال الانسانى والروحى ويحق له أن يكون من المقربين لاكبر خليفة الله . (٦٥)

وقد يبدو من تعاليم الدين الالهى أن اكبر اراد ان يضع نفسه بين الانبياء والقديسين . . ويرفع مكانته الى ممصاف القادة الروحيين اوينسبه لأئمة الاسلام . ولكن اذا امعنا النظـر فى « طريق الطاعة » نجد أن الدين الالهى ما هو فى الحقيقة الا تنظيم سياسى قبل أن يكون عقيـدة دينية . . اراد ان يوطد به اكبر سلطته على الحياة السياسية فى الهند قبل أن يوطد زعامته الدينية لقد طالب رعاياه ببذل الرخيص والغالى من مال ونفس وشرف . . ودعاهم للاخلاص له والولاء لدولته . ولاشك فى أن هذه المطالب ما هي الامطالب سياسية اخذت قالبا دينيا . وان أكبـر ما قصد بالدعوة للدين الالهى الا ان يستغل ميل الهنود الزائد للخضوع لكل مايترابط بالعقيـدة ، ليكسب ولاء الجميع للحاكم من ناحية ، ويستعين بنزعاتهم الروحية الاصيلة ومقوماتهم الدينيـة السامية لتحقيق « أمن الوطن ووحدته » حـتى يختفى من الساحة الهندية التطاحن والتنـازع والصراع الذى لاينقطع . وحتى لا يتـوزع ولاء الهنود بين الوطن والعقيدة ولا يتعارض اخلاصهم للحاكم مع اخلاصهم للدين . . ويتعرض كيـان الدولة للتفكك والانقسام مما يؤدى فى النهـاية الى سقوط دولة المغول . (٦٦)

غير ان دين اكبر لم يلق الترحيب المنشود . . ولم يصادف القبول المنتظر من عامة الهنود . . ولم يؤمن به الا نفر من رجال حاشيته وبعض الانتهازيين الطامعين فى التقرب اليه . ويرجـع ذلك الى ان الدين الالهى فى سبيل وحدة الهنود ضحى بالكثير من فرائض الاسـلام وتعـاليمه ، وتنازل عن الكثير من طقوس الهندوكية ومعتقداتها متوهما ان ذلك يسـاعد على لقـاء الهندوك مع المسلمين فى منتصف الطريق . فى حين ان المسلمين قد آلمهم الغاء الصلاة والصوم ، والحج الى الاماكن المقدسة ، وافزعهم معارضة اكبر فى اقامة المساجد وتحطيم المآذن التى يسـمع منها صـوت اذان ،

---

(٦٥) Havell, E.B. : The History of Aryan Rule in India, Harrap, London, N.D.

(٦٦) Sorraya Hussain : "Akbar : The Great Mughol", Pakistan Review. December 1955. Volume III No. 12.

وتحويل قاعات الجوامع الى مرابط للخيل أثناءالحرب ، ولم يرضوا عن انكار الحقائق الغيبية من معجزات ووحى وملائكة وجن وحشر ونشر . . وتقززوا من اباحة الردة عن الاسلام حتى لمن ارغم على اعتناقه فى نفس الوقت الذى اجاز فيـــه أكبر تقديس الشمس والنار على اعتبار انهمــا رمزان للقوة الالهية ، وحرم ذبح البقر ومنع أكل اللحوم ومجالسة قتلة الحيوان من الجــزارين والصيادين وحبس الحيوان والطير تمشيا مــع المصدقين على عقيدة التناسخ . فى حين أن أكبر آلم كذلك أصحاب الديانات الاخرى عندما منــع زواج الاطفال وتحديد سن الزواج من ١٦ سنة للرجال ، و ١٤ سنة للنساء ، وحرم حرق الارامل على محرقة الزوج المتوفى .. وأباح زواجهن من جديد .. وندد بزواج بنى الرحم وزواج النساء المتقدمات فى السن من الشبان ، واعترض عــلى اختلاط النساء والرجال فى الاسواق والاحتفالات وعند الاستحمام فى الانهار المقدسة .. وكلهــا تقاليد وعادات دأب عليها عامة الهنود من زمن بعيد .

واذا ما حاولنا تقويم دين أكبر نقع فى حيرة تدعو الى التساؤل : هل أراد أكبر بالدعوة للدين الالهى أن يقوم بغزو اسلامى سلمى شامل يجذب ملايين الهنود للدخول فى الاسلام دون أن يستثير حفيظتهم الدينية أو يتحدى معتقداتهم المتوارثة الراسخة الشائعة التــى لــم تستطــع العقليــة الهندية ان تتخلص منها على مر القرون والعصور؟ هل كان دينه مجرد مناورة سياسية أراد أن يهيىء بها فترة انتقال تسمح بتقريب بعض تعاليم الاسلام لعقول عامة الهنــود فى صــور لها ملامح هندوكية تتجنب اثارة الحساسيات العقــائدية والقومية ؟ هل يمكن اعتبار الدين الالهى هــدفا مرحليا اراد به اكبر أن يعيش الهنود فى حالة من الهدوء والاستقرار والأمان ، تساعده على تنقية الوعي الهندوكى من كثــير من الرواســب التى غرسها فيه الغزو الوافد المتلاحق للهند عــلى أيدى غزاة حديثى العهد بالتقاليــد الاســلامية وتعاليم الاسلام من الاتراك والمماليك والافغــان والمغول حتى أصبح عامة الهنود لايرتاحون الى حكم المسلمين الذين اخذوا ينظرون اليهم عــلى من الاستعلاء التى يصاب بها كل الغزاة الفاتحين؟ انهم دخلاء غرباء عن الهند ، تستولى عليهم نزعات وهل كان حقا هم أكبر الاول موجها الى استدراج الغالبية العظمى من الشعب للاقتراب من الاسلام دون أن يشعر الهندوكى بأنه انتزع من احضــان ديانته العتيدة وابعد عنوة عن مجتمعه العتيق ، بعد ان فشلت المحــاولات الســلمية والغزوات العسكرية فى ادخال غالبية الشعب الهندى فى الاسلام خلال ما يقرب من عشرة قرون ، فــلم يجد بدا من أن يلتقى مع الهندوك فى منتصــف الطريق ، ويضع دينا وسطا يجذب الهنادكة نحو الاسلام بأقل الخسائر العقائدية ، على أن يكون بمثابة مرحلة انتقال تمهد السبيل تدريجيا حتى يستسيغ عامة الهندوك تعاليم الاسلام المزوجة بالهندوكية ، تتلوها مرحلة أخرى تقوم بتعريف الهنود بتعاليم الاسلام الصــحيحة البــريئة من العناصر الدخيلة .. وتقضى نهائيا على كل مايقلق الاذهان من بقايا التعاليم الهندوكية ؟

احسب ان كل هذه الدوافع والاهداف لم تكن خافية على أحد . ولكن كان عامة المسلمين والهندوك وخاصتهم فى هلع زائد من الدين الالهى. فلم يسلم أكبر من انتقادات المسلمين ، وخاصة من معارضة أهل السنة الذين يلتزمون بالقرآن والحديث ، ولا يفرطون فى شىء من أصول الاسلام

مهما كانت الاسباب والدواعي ، لان التخلي عنها فيه افساد للعقيدة الاسلامية التي تصيب القلوب بالزيغ ، وتثير البلبلة في العقول ، وتدعو الى نوع من الحيرة والريبة في مدى قدرة التعاليم الاسلامية على مواجهة مختلف التيارات الدينية ، ولذلك فان دوافع اكبر السياسية وعزمه على تحقيق أهدافه في توطيد حكم وحدوى للمغول لم تدع أهل السنة يفكرون في المخاطرة بأصول التعاليم الاسلامية . ولم تسمح ((**للشيخ احمد السرهندي**)) (٩٧٢ ــ ١٠٣٤ هـ ، ١٥٦٤ ــ ١٦٢٤ م) الذى اعتبر المجدد الحقيقي للاسلام في الهند ــ الا أن يرفض مجاراة أكبر في مغامراته الدينية ، ويحاول أن يجد من مجازفته باعلان الدين الالهى ليجنب دولة المسلمين التفكك والانهيار ، فأخذ يبعث برسائل الى حكام الولايات وأمراء الجيش ورؤساء الدوائر الحكومية يحذرهم من الاخطار الناجمة عن نشر الدين الالهى بين الهنود عامة والمسلمين خاصة . مما دعا بعض حكام الاقاليم الى ارسال خطابات لاكبر ترميه بالكفر والزندقة .

ولقد انكب **الشيخ أحمد السرهندي** كذلك على دراسة الكتب التي تعرف بأصول الاسلام السليمة الخالية من شوائب البدع الدخيلة التي تسربت اليها عن طريق الاديان الاخرى . فاتضح له أن مذاهب الصوفية ونظريات الشيعة التي تتشابه مع تعاليم الفدانتا الهندوكية وتجسدات فشنو ليست من الاسلام في شيء .. وانها مندسة عليه تثير الانحراف وتدعو الى الزيغ (٦٧) وتوصل الى مذهب اسلامي يرتكز اساسا على تعاليم السنة التي تقرر أن الله لايمكن أن تعرفه عن طريق الوجد الصوفي أو التأمل الغائب عن الوعي . .انما تعرفه فقط عن طريق ((الوحى)) الذى يلهم الاصفياء بالحقيقة الالهية ..

لأن معرفة الصوفي ــ سواء كان مسلما أو هندوكيا ــ عن طريق المجاهدات ما هي الا معرفة شخصية ترتبط بذات الفرد التي وصلت الى حالة من الوجد أو تاهت في بحر من التأمل لايمكن أن تعطى قيمة كلية عامة ثابتة تصدق بالنسبة لجميع البشر ، وان مايدعيه الصوفي من تجلي الله في شطحاته ما هو الا وهم كاذب ، لأن ادراك حقيقة الله تغيب عن جميع قوى الادراك عند البشر ولايمكن أن يتوصل اليها حس أو عقل أو حدس . انما يمكن أن يعرفها الانسان عن طريق ((الوحى)) الذى يهبه معرفة الحقيقة عن طريق ((رسول)) من لدن الله ..

فاذا أردنا ان نعرف الحقيقة .. يجب ان نبحث عنها في آيات القرآن الكريم التي نزل بها الوحى من لدن الله على رسوله ((محمد)) ..واذا أمعنا الفكر في الآيات القرآنية نجد ان حقيقة الله ابعد ما تكون عن فكرة وحدة الوجود التي يؤمن بها صوفية الاسلام وزهاد الهندوك .وترفض نظرية وحدة الجوهر والصفات . لأن الصفات تضاف لجوهر الوجود وليس الكون مظهرا لهذه الصفات . وما الكون الا ظل للصفات ، لأن صفات الله من طبيعتها الكمال ولا يشوبها عيب أو نقص بخلاف الكون الذى نجده مليئا بالعيوب والنقائص ولا يكاد يوجد به شيء يتحلى بالكمال المطلق الذى يتسم به الله وحده . ولذلك فان حقيقة الله غير حقيقة الكون ولا يمكن أن تكونا حقيقة واحدة بل هما حقيقتان متغايرتان وليستا متماثلتين . فاذا كان وجود الله ضروريا ويتصف بالخلود فان

---

(٦٧) عبد المنعم النمر ((تاريخ الاسلام في الهند)) .

وجود الكون ممكن ومؤقت . وان الله وحده هو العلة الخالقة للكون من العدم ، ولا يمكن أن تكون حقيقة الخالق وحقيقة المخلوق واحدة، لأن الخالق تسبب فى وجود المخلوق ، وحقيقة وجود المخلوق لاحقة لوجود الله وممكنة لانها مرتبطة بخلق الخالق . فهى حقيقة مرتبطة بالزمن وليست خارجة عنه . ولذلك فان حقيقة الكون لاتتسم بالخلود والضرورة فضلا عن أنها بعيدة عن الكمال.

وكذلك ليس هناك تماثل بين الله والانسان. ورغم أن الله والروح مجردان من الزمان والمكان، وان الروح تنبعث من روحانية الله وتتسم بالخلود الذى يتسم به الله فان هذا الخلود لايتحقق مادامت الروح مرتبطة بالجسد ومقيدة برغبانه بينما خلود الله مطلق غير مرتبط بحد ولا مقيد برغبة . فاذا كانت الروح تختلف عن الله فلأنها تتحد بالجسد ، وتختلف عن الكون المادى لانها تميل بطبعها الى جوهرها الروحى وتحن للعودة الى منبعها الاصلى وتنشد التخلص من البدن وعيوب المادة ونقائصها . وعلى الانسان أن يتبع هدى التعاليم القرآنية السليمة الصحيحة ، ويطيع الله فى كل ما أمر به ونهى عنه اذا أراد أن يصل الى الكمال الذى يضمن له طهارة الروح ويحقق عودتها الى النبع الذى صدرت عنه وتتمتع فى النهاية بالخلود الذى تشتاق اليه . (٦٨)

وهكذا انتهى الشيخ احمد السرهندى الى أن حقيقة الله فى التعاليم الاسلامية تختلف عن حقيقة الكون وعن حقيقة الانسان . ولا يمثل الله والكون والانسان حقيقة واحدة .. انما هناك ثلاث حقائق متباينة .. وبذلك بعد كل البعد عن أسس تعاليم الهندوكية فى وحدة الوجود ..

بينما اذا ما رجعنا الى موقف الهندوك من الدين الالهى نجد ان الهندوك توجسوا خيفة من هذا الدين ، واحسوا بأن تقوية الروابط بين الهندوك الذين يمثلون الاغلبية العظمى من السكان وبين المسلمين الذين مع اقليتهم لهم السيادة على الهند يهدد الوجود الهندوكى فى الهند ويعرضه للزوال فى مستقبل قريب أو بعيد ، ويصيب حضارة البراهمة الاصيلة بالافول والضياع بعد أن تذوب تدريجيا فى حضارة الاسلام الدخيلة .واذا بالحكام والقادة الذين صاهرهم أكبر هو واسرته يرفضون الدخول فى الدين الجديد خشية أن يستدرجهم هذا الدين الى التنازل عن عقائدهم عقيدة عقيدة ، ويدمجهم فى المجتمع الاسلامى ويصهر الهندوكية فى الاسلام حتى تضيع معالمها الاصلية ، لان مظهر الدين الالهى وجوهره اسلامى أكثر منه هندوكى . وما أقدم الراجبوت على مساعدة أكبر فى فتوحاته وغزواته ومساندته فى اخماد الفتن والثورات التى قامت ضد دعوة الدين الالهى الا رغبة فى المحافظة على مراكز القوى التى يحتلونها فى البلاد المغولية وتمكنهم من تثبيت نفوذهم .. فلم ينس الراجبوت بحسن معاملة أكبر لهم أو يستبد بهم الحماس للدين الالهى لمجرد أن بعض التفسيرات الهندوكية يمكن تطبيقها على بعض مبادئه .

وما أن بدا نفوذ اكبر يتضاءل فى آخر سنى حكمه بسبب معارضة عامة المسلمين للدين الالهى حتى اخذ الراجبوت يدسون لأكبر ويثيرون الفتن ضده فى كل مكان ، ويوقعون بالمؤامرات بين

(٦٨) Tara Chand : Growth of Islamic Thought in India, History of Phylosophy : Eastern and Western. op. cip.

أفراد المسلمين ، ويؤلبون بعضهم على بعضهم بعضا .. يبثون الفرقة بين الابناء والاحفاد الذين امتزجت دماؤهم بالدم الهندوكى، مستغلين أواصر المصاهرة ورباط القرابة .. واذا بالأمير **بيرسنج بوندلا** Bir Singh Bundela حاكم ولاية أوذ Oudh يقتل أبا الفضل مستشار أكبر الدينى والرأس المفكر الذى صاغ أصول الدين الالهى .. ثم يزعم ان الامير سليم بن أكبر هو الذى حرضه على قتله ... مما دعا الامير مان سنج Man Singh حاكم ولاية موار Mewar ان يطالب بتنحية سليم عن ولاية العهد وتنصيب ابن اخته «خسرو» حفيد اكبر بدلا منه (٦٩) .

واذ رحب الهنود بسياسة أكبر فى التسامح واطلاق الحريات فى العقيدة فان اعلانه الدين الالهى ألب عليه المسلمين والهندوك . فعندما اشتدت معارضة الشيخ أحمد السرهندى حبسه، مما ساعد على زيادة قوة موجة السخط بين المسلمين الذين يكنون الازدراء للدين الالهى ويظهرون كل الاحترام والتقدير والتبجيل للمجتهد الحقيقى والمجدد الفعلى لحيوية التعاليم السنية الاسلامية . وما أن توفى أكبر حتى اندلعت الثورات فى الشمال وفى الجنوب متمردة ضد حكم المغول يقودها السيخ والراجبوت والمراتها مما أوقع الفكر السياسى المغولى فى حيرة وبلبلة وقلق ادت الى ظهور اتجاهين رئيسيين .. يرى أحدهما أن تحقيق الوحدة الهندية لا يتم الا بالقضاء على السخط والتذمر واخضاع التمرد بكل قوة وقسوة وعنف . بينما يذهب الاتجاه الآخر الى أن الجهود السلمية والعلمية التى بذلت من أجل تحقيق الوحدة الهندية ليست كافية ويجب ان يبذل مزيد من الجهود المتواصلة حتى يتوصل الفكر العلمى الى التوفيق بين عناصر الشعب الهندى ، وبالكشف عن أساس مشترك يرضى عنه الجميع ، ويدعم وحدة الفكر ووحدة العقيدة ووحدة القومية .

• • •

ولقد نجم عن هذين الاتجاهين صراع دموى وفكرى بين أبناء شاه جهان جير الاربعة .. فاستطاع **أورنجزيب** Aurangzeb (١٠٦٨ ـ ١١١٨هـ ، ١٦٥٨ ـ ١٧٠٧م) ان يصل الى الحكم عن طريق القوة العسكرية بينما خسر **داراشيكو** Dara Shukoh (١٠٢٤ ـ ١٠٦٩ هـ ، ١٦١٥ ـ ١٦٥٩ م) الاخ الاكبر كل شىء فى سبيل تمسكه باتجاهات أكبر فى تحقيق الوحدة الهندية على أساس من وحدة الفكرين الاسلامى والهندوكى .

(أ) دارا شيكوه : لقد آمن دارا شيكوه بصدق محاولة أكبر فى التوفيق بين الاسلام والهندوكية .. ورأى أن الدين الالهى ليس المرحلة النهائية أو المحاولة الاخيرة فى هذا التوفيق الذى لم يستنفد جميع امكاناته بعد .. وانه مازال هناك جهود ينبغى أن تبذل لتحقيق أغراض الدين الالهى فى سبيل الوحدة الهندية ، وارجع فشل دعوة أكبر وتخبطها الى انها لم تقم على أساس علمى .. ولم تسمح بالدراسات الواسعة الكافية التى تكفل اقناع الجميع .. ولذلك دعا الى اعادة تفهم الدين الالهى لاقامته على أسس علمية مبنية على أبحاث جادة مقارنة مستفيضة دقيقة فى أصول الديانات الاسلامية والهندوكية فى لغاتها الاصلية ..

---

(٦٩) Majumdar and others : An Advanced History of India, op. cip.

ولقد انكب دارا شيكوه بنفسه على دراسةاللغة العربية لغة القرآن الكريم وعلى دراسة اللغة السنسكريتية ، اللغة التى دونت بها الكتبالهندوكية المقدسة ، حتى يتاح له فرص التعمق في البحث الدقيق لمفاهيم هذه الديانات في لغاتهاالاولى ... واقبل كذلك على ترجمة كل ماوصل اليه من اجزاء اليوبانيشاد الى اللغة الايرانيةلغةالدولة ولغة المثقفين الاولى فى ذلك الوقت . (٧٠) حتى يستطيع أن يشرك معه عامة المثقفين الهنودفى الدراسات المقارنة التى حاول أن يصل منها الى مدىالتوافق الذى يوجد بينمذاهبالفيدانتاالهندوكية والتعاليم الصوفية الاسلامية ... ولما اكتملت لدارا شيكوه الثقافة الواسعة التىتحيطبالاتجاهات الروحية فى الاسلام والهندوكية أخذ فى كتابة مؤلفه « مجمع البحرين » وعرض فيهدراسة مقارنة بين الاسلام والهندوكية علىأسس منهجية تعد من أولى الدراسات المقارنة للاديان . **وانتهى داراشيكوه من هذه الدراسة الى أن هناك حقائق عامة تجمع بين الديانتين تحصر المعرفة فىنوعين : معرفة انسانية ، ومعرفة الهية ...**

أما عن المعرفة الانسانية فان السبيل اليهاواحد عند العقيدتين : انها معرفة عقلية عنالكون تكتسب بالادلة والبراهين والجدل ، وتعتمد علىالفكر الذى تصل اليه المدركات عن طريقالحواس والذهن فى أن المعرفة الالهية تختلف عن المعرفةالعقلية ، لانها معرفة حدسية تتعلق بحقيقة الله يعيها الوجدان ببداهة روحية ، عن طريقاخماد الحواس والتحرر من قيودها التىتشتت ادراك الروح وتعمى بصيرتها . واذا ما نجحتالروح فى التحرر من الحواس والشهوة والأهواء وتحقيق نوع من الصفاء والنقاء والسكينةوالاطمئنان ، يمكنها أن تصل الى اليقين الالهى الذى يعدها لمعرفة الحقيقة الالهية التى تهيىءلها فرصة الاندماج فى الله فى لحظة معرفتهامعرفة كاملة . (٧١)

وهكذا يرى داراشيكوه فى مجمع البحرينان الاسلام والهندوكية لايختلفان على تحديد مفهوم الحقيقة الالهية المطلقة ، بل ان الالفاظوالتعبيرات التى ترمز الى جوهر الله وصفاته تكاد تكون واحدة عند الديانتين .. واذا كانهناكاختلاف فان هذا الاختلاف يرجع الى مجرد اختلاف لغة كل منهما عن الأخرى ، وتكاد تكونمترادفة من حيث المعنى حتى يمكن أن يحل اللفظ العربى أو اللفظ الايرانىمحلاللفظ السنسكريتىأو يحل التعبير السنسكريتى محل التعبير العربى أو التعبير الايرانى ، دون أن يختل المعنى الدينى.. ان الله هو حقيقة الحقائق .. نور الانوار .. ظاهر وباطن .. مجرد وكامن .. لا يمكن وصفهأو تحديده .. بلااسم أو صورة.. وكلهاتعبيرات والفاظ موجودة بنصها فى لغات الديانتين ..

بينما طريق الوصول الى الله عندالمسلمينوالهندوك يكاد يكون طريقا واحدا كذلك ، اذ

(٧٠) Nuller, F. Max : Introduction to the Upanishads, Oxford, London, 1926.

(٧١) Tara Chand : Growth of Islamic Thought in India, op. cip.

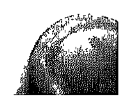
يتفق الجميع على ان هذا الطريق يبدأ باعتزال الحياة .. ثم القيام بالمجاهدات البدنية ، التى تعذب الجسد بالحرمان حتى تموت فيه الرغبات مع ممارسة الرياضة النفسية ، التى تروض الذات وتهذبها حتى تبلغ درجة الصفاء والسكينة التى تتيح لها فرص مراقبة النفس وتطهيرها أولا بأول من كل مايعلق بها من شوائب ، حتى تزول جميع الحواجز التى تحول دون معرفة الله معرفة تعي الحقيقة الالهية وعيا يستولي على كيانها كله ويدمجها فى الذات العليا ، اما عن طريق هبوط الله من السماء وحلوله او تجسده فى الانسان الكامل ، واما عن طريق صعود روح الانسان الكامل الى السماء وفنائها فى وحدانية الله .. او عن طريق شهود الروح لله فى كل شيء فى الوجود من انسان وحيوان ونبات وجماد ،دون أن تشعر بأى نوع من التمايز بين الله والانسان وسائر الموجودات وترى أنهم جميعا حقيقة واحدة ...

وكان يمكن لابحاث داراشيكوه التحليلية المقارنة أن تخلق مدرسة علمية تشق الطريق لنشر مثل هذه الدراسات بين الشعب الهندي على مختلف مستوياته، وتحقق ما ينشده الجميع من وحدة الفكر الديني . الا ان هذه الدراسات لم تجد من بعده من يتعهدها بالبحث والتبسيط والتفسير . وذلك لان محاولة داراشيكوه فى الجمع بين عرى الاسلام والهندوكية على أساس علمي لم تظهر فى المناخ السياسي المناسب وبعد فوات الأوان . وسرعان ما تصدت لها الحركة الفقهية التي تحرص على عرض الاسلام فى صورته البسيطة الخالية من التعقيد والبريئة من الشوائب الدخيلة من الهندوكية وغيرها من الديانات ، واندلع صراع عنيف بين داراشيكوه واخيه اورنجزيب على تولي عرش المغول . ولكن استطاع اورنجزيب ان يحصل على فتوى فقهية من علماء الشريعة الاسلامية تنص على ان كتاب مجمع البحرين يحض على افساد العقيدة الاسلامية ، وبذلك ابيح دم داراشيكوه على انه كافر وزنديق ..

• • •

(ب) اورنجزيب : تولى ابو المظفر محيي الدين أورنجزيب حكم الهند حوالي نصف قرن من الزمان .. ظل خلاله مؤمنا بأن الشريعة الاسلامية الصحيحة هي التي ينبغي أن تسود.. معتقدا بان جميع المحاولات التي بذلت للتوفيق بين المسلمين والهنادكة قد عملت على افساد العقيدة الاسلامية السليمة .. وأدت الى انحرافات تعوق وحدة الامة الهندية .. وانتهت بظهور قوميات دينية جديدة تطالب بالحرية والاستقلال وترفض الدخول تحت لواء الدولة المغولية ..

فلا نعجب اذا ما رأى أورنجزيب فى سياسة التسامح الديني نوعا من التراخي يفقد الدولة الاسلامية المهابة والنفوذ .. ونظر الى الدين الالهي على انه نوع من التضحية بالشريعة الاسلامية من أجل الوصول الى هدف مشكوك فى تحقيقة وهو الوحدة الهندية .. ولذلك اتبع



أورنجزيب سياســة مضادة لسياسة اكبر .. فأثار بحروبه الرعب بين صفوف الراجبــوت والماراتها والساتناميــين فى موار والجــات فىماتهورا Mathura والسيخ فىالبنجاب والشيعة فى الدكن (٢٧) وناهض الهندوكية والهنادكة .. فلم يتورع عن هدم المعابد وتحطيم أصنامها اذا ما احتمى بها الثوار الذين لا ينجو منهم الا من يدخل الاسلام او يدفع الجزية .. وأنزل برجال الدين من البراهمة اشد العقاب عندما عارضوا ضريبة الجزية .. ونحّى من كان منهم فى مناصب الدولة الهامة حتى يتخلص من نفوذهم الديني .. وقلل من عدد الهندوك فى الدواوين ، وابعدهم عن المناصب الكبرى لعدم ثقته بهم وتأكده من عدم ولائهم للحكم المغولي لكثرة ما يشيعونه من فتن بين رجال الحاشية وبث الكراهية بين أهل السنة والشيعة .. كما أبعد مدعي الالوهية من البلاد .. وحال دون قدوم دعاة الشيعة وغيرهم من الصوفية الذين ينحون منحــى الفلسفــات الهندوكية من دخول أراضيه .. وأوقف وزن الحكام بالذهب والجواهر بحجة التصدق بهــا على الفقراء .. والغى التقويم الالهي الذي اعلنه أكبر عام ١٥٨٢م وهو يبدأ بيوم تولية الحاكم العرش ، ويتمشى فى الوقت نفسه مــع تقاليد الهندوك واستبدله بالتقويم الهجري .. وتخلى عن عادة السجود للسلطان عند مثول احــد بين يديه . وقصر التحية على السلام باليد . (٧٣)

ولقد اعتبر اورنجزيب التجربة الاسلامية فى عهود الخلفاء الراشدين على أنهــا النمــوذج الامثل الذي يجب أن يحتذى .. ولذلك عاقب كل من يسب الخلفاء الراشدين .. ويرتد عن الاسلام .. ويحتفل بشهر محرم .. واهتــم بانشاء مدارس كثيرة لنشر الوعــي السنــي ، وزودها بهيئة من المدرسين الذين يتقنون فهم تعاليم الاسلام الصحيحــة ، كما أمــر بتعمير المساجد وترميم الخرب منها وبناء الجديــد . وأمدها بنخبة مختارة من الأئمة والوعاظ الذين يجيدون شرح مبادىء الاسلام السليمة وأركانه الحقة وفرائضه واحكامه وحدوده فى أنقى صورة خالية من البدع ، وحث علماء السنة على عقد حلقات للدرس فى المساجــد لمناقشــة التعاليم الاسلامية الحقيقية أمام حشود الجماهير .. كما حرص اورنجزيب كذلك على ان يلتزم الجميع بأوامر الاسلام ونواهيه التزاما فعليا ، وتمسك بضرورة تطبيق شريعته على حيــاة المسلمــين الخاصة والعامة . فحرم الخمر والميسر تحريما مطلقا ، وتشدد فى تنفيذ عقوبة كل منها ، ثــم حــارب الزنا .. وخير الغانيات بــين الزواج والحياة العفيفة وبين النفي خارج البــلاد .. وارسل محتسبيه لمراقبة سلوك الناس فى كل مكان ، ونظم ضريبة الزكاة على المسلمين واهتم بجبايتها خصوصا فى أوقات القحط والمجاعات لينفق منها على ضحايا الفقر والعوز والجوع ...

ولكي يواجه أورنجزيب حركة داراشيكوه العلمية فى الدراسات الدينية المقارنــة لم يقف

Sarkar, Sir Jadunath : History of Aurangzeb : Calcutta, 1912-1924. (٧٢)

Moreland, W. H. : From Akbar to Aurangzeb, 1923. (٧٣)

عند حد الدعوة الى تنقية تعاليم الاسلام ممـاادخـل عليها .. او يكتفي بازالة آثار البـدع عن المجتمع الاسلامي .. انما اهتم كذلك بوضعمؤلفات تجتهـد فى عرض التعاليم الاسلامية فى ضوء مذاهب السنة .. ساعده على ذلك اطلاعواسع وثقافة شاملة فحرر كتاباً فى الحـديث الشريف جمع فيه اربعين حديثا حرحها باللغةالايرانية .. كما حث علماء السنة على وضـع كتب مماثلة لتكون سنداً للمسلمين فى تفهم اصولدينهم .. وأمر بتدوين الاحكام الشرعيـة التي صدرت عن أئمة الفقه فى المذهب الحنفي وتضمالفتاوي المشهورة التي عرفت باسم « الفتاوي الهندية » .

ولقد جعـل اورنجزيب مـن تصرفاتـهالخاصة القدوة الحسنةالتي ينبغي ان يسير على منوالها الجميع .. فلقد اقتدى بحيـاة الخلفاءالراشدين التي تتسم بالبساطـة والتقشف فى الملبس والمأكل .. وبالتواضع الذي يبتعد عـنترف حياة القصور .. ويكسب قوت يومه مـن صنع الطواقي ونسخ القرآن الكريم بخط يـدهلانه لم يكن يحصل على مرتب من الدولة . واذا اتصف حكمه بالعنف فان حروبه الطويلة ما هيالا محاولات جادة من أجل تصفية جميع الجيوب غير الاسلامية ، وتكوين دولة هنديـة واحـدةموحدة الفكر تعتز بتعاليم الاسلام الاصيلة .

الا ان نجاح اورنجزيت كان نجاحا مؤقتاومرحليا ، لان حروبه لم تستطع أن تسيطر على جميع الهنود سيطرة روحية ، او تخضع ارادتهمالقومية .. أو تقضي على أمانيهم الوطنية التي تلح فى طلب الحرية والاستقلال ، هذا فضلا عنأن اورنجزيب اعتمد في تأسيس دولته على ارادته الفردة . ولم يستعن حتى بأعوان من الاقاربوالاصدقاء ، وبذلك لم يعد جيـلا من القـادة والحكام يتولى اتمام رسالته من بعده تحت رايةالاسلام ... فما أن مات اورنجزيب حتى اخذت جميع التيارات الفكرية والسياسية التي كانتمختفية تحت السطح تطفو من جديد وتدخل فى صراعات غير واعية يحارب فيها المسلم الهندوكيوالمسلم بدون تمييز ، ويحارب الهندوكي المسلم والهندوكي بدون تفرقة ، وتجتاح الهند زوبعةمن العواطف الحادة الجامحة ادت الى اضعاف الحكم الاسلامي وتفكك الراجبـوت وانقسـامالمراتها وانكماش السيخ والشيعة .. فى حـين كانت هناك جماعات تفد تباعا من البلاد الاوربيةعلى شواطىء الهند نجحت فى الاستقرار فى مراكز هنا وهناك تراقب عن كثب ما يـدور في هـذهالبلاد من صراع وتمزق ، منتظـرة فرصـة للانقضاض دون أن يدري المسلمون والهنـدوكوالسيخ بما تخبئه لهـم الايام على أيدي هـذه الوفود الآتية من الغرب اذ كانت خلافاتهم تعميهمعن كل ما يهدد بلادهم ...

● ● ●

رابعا : دعوة الفكر الهندي .. للوحدة الاجتماعية

لقد فشل اكبر ومن بعـده داراشيكوه فىوضع صيغة عقائدية توفق بـين الاسـلام

والهندوكية .. وتدعو الى وحدة دينيـة يأتلف حولها جميع الهنود وتحث على قيام وحدة وطنية قومية تزيل ما بين المسلمين والهندوك والسيخ من صراعات وحزازات ، وتربط الجميع بميثاق واحد يتوجه لخدمة الله والوطن .

الا ان هذا الفشل لم يزرع اليأس فى الفكر الهندي ، ولم يقعده عن الاستمرار فى البحث عن وسيلة أو أخرى تنقذه مما يعيش فيه من بلبلة وحيرة وقلق . وأخذ يستعرض من جديد تطور الصراع الداخلي فى الهند وكيف انتهـى بانهيار دولة المغول . محاولا ان يستشف من الاحداث والملابسات والحياة الاجتماعية بعض الدواعـي التي اعجزت الفكر الهندي عن تحقيق ضرب من ضروب الوحدة الدينية أو الوحـدة القومية اوالوحدة الفكرية ، وبدأ يتسأل : هل كثرة النحل والملل وتباين عقائدها وتعصب دعاتها هو الذي عاق الوحدة الدينية ؟ وهـل تعـدد الاجناس واختلاف عاداتها وتقاليدها هو الذي حال دون الوحدة القومية ؟ وهل تردد الحكام المغول بين سياسة التسامح واطلاق الحريات ، وبين سياسة العنف والقهر والالزام هو الذي بدد الوحـدة الفكرية .. ؟

لا شك ان الفكر الاسـلامي الهندي كان أرهف احساسا بالاخطار التي تهدد مستقبـل الحضارة الاسلامية فى الهند ، الا ان ادراكـه لهذه الاخطار لم يكن من الوضوح والفاعلية بحيث يحث على بذل المزيد من الجهد لرد آثارها **السيئة على حياة الهنود الثقافية والاجتماعية . ولكن دور الفكر الاسلامي الهنـدي لم يقف فى هـذه المرحلة عند مجرد مناقشة الصحيح والدخيـل من مبادىء الاسلام** وخرج من نطـاق التعصب والتزمت وجمود المحاكاة ، وجنح الى الاجتهاد فى ترجيح ما تؤيده الادلة العقلية القومية وقبول كل ما يتمشى مع المنطق ولا يتعارض مع العدالة ، فحال الفكر الهندى الاسلامى الى التنقيب عن الاسباب الحقيقية التى أدت الى تفكك دولة المغول وتفتت المجتمع الاسلامى فى الهند تحت ضـغط مايشاهد من قدوم وفود متلاحقة مع المغـامرين الغربيين الذين نجحوا فى التمركز فى مواقع حصينة وتوطيد سلطانهم فى قواعد عدة ، وتحت وخـز الاحسـاس بأن مصير الحضارة الاسلامية فى الهند متروك بكل اللامبالاة فى مهب رياح قاصفة . وكان « **شاه ولى الله الدلهوى** » (١١١٤ – ١١٧٦ هـ ، ١٧٠٢ – ١٧٦٢ م) أول من شعر باحتضار حضارة الاسلام فى الهند ، وحمل لواء فكر اجتماعي جديد تنشد بعث الحياة الواقفة فى حضارة لم تحقـق كل أهدافها بعد ، فعرض نظريات اجتماعية فى ثنايا مختلف مؤلفاته فى العلوم الاسلامية وخاصة كتاب « **حجة الله البالغة** » .

مذهب شاه ولى الله الاجتماعى : ان الصراع القائم بين الهنود لا يرجع الى الخلافات الدينيـة والحزازات السياسية بقدر ما يرجع الى التفاوت الاجتماعى بين مختلف طبقات المجتمع الهندى ، والى النظم التى ترتضى انعدام العدالة الاجتماعية بين أفراد شعب دولة واحدة .

ذلك أن ما تعرضت له دولة المغول من تفكك وتناحر وانهيار وتدهور يرجع أولا وقبل كل شيء الى غياب العدالة الاجتماعية ، وسيادة الظلم الاجتماعى ، والمخرج الوحيد لتجديد حيوية دولة المغول والشعب الاسلامى فى الهند هو العمل على تحقيق العدالة الاجتماعية ، وازالة النظم التى تسمح بالتفرقة والظلم على أساس ان العدالة الاجتماعية تهيىء الظروف المناسبة للسلوك السوى الذى يتمسك بالمثل الفاضلة والاخلاق القويمة والقواعد الدينية السليمة والتصرفات الانسانية الطيبة ، وتدعو الى تكوين مجتمعات متقاربة فى ظروف المعيشة والمستوى الاجتماعى، تتجاوب فيما بينها دون عقد أو حساسيات ،وتتعاون تلقائيا دون ضغط أو الزام ، وتترابط دون ارهاق أو استبداد ، وتتداخل بلا حزازات أو كراهية ... ولقد كانت ازالة الفوارق الاجتماعية وتحقيق المساواة الاقتصادية من أهم منجزات الرسالة المحمدية . لقد كان المجتمع فى دولتى الروم والفرس يعاني من فوارق اجتماعية واسعة بين الحكام والطبقات العليا ، وبين عامة الشعب مما أدى فى آخر الأمر الى سقوط الدولتين عند أول ضربات للمسلمين الذين كانت تسودهم العدالة الاجتماعية ، ولا يختلف حال دولة المغول عن حال دولتى الروم والفرس فى الماضى . . فانها لا تعانى فقط من الفوارق الاجتماعية بل أن فيها كذلك فئات عاطلة لاتؤدى خدمات للشعب ، وتعيش عالة على الطبقات العاملة مثل رجال الحاشية والأمراء والقادة والزهاد والصوفية والشعراء ، وهي لاتكف عن الالحاح فى طلب المزيد من المكافآت المجزية دون أن تقدم اى انتاج يفيد الشعب والدولة . ولكى تواجه الدولة اعباء هذه العطايا المتزايدة تلجأ الى الضرائب التى ترهق عامة الهنود ، ومن يعجز عن سداد هذه الضريبة يصبح فى نظر الدولة متمردا ثائرا يستحق أشد العقاب . وهكذا ترهق أقلية ثرية مترفة أغلبية معدمة بائسة بالضرائب ، مما يؤكد افتقار المجتمع المغولى الى العدالة الاجتماعية ، ويدل على ضعف الاحساس العام بالمساواة .

وليس من شك فى أن القيم الروحية السائدة التى تحاول التخفيف من حدة الصراع بين الاغنياء والفقراء . وتجعل من الزاهد أو المتصوف المثل الاعلى للانسان الكامل لايمكن أن تساعد على تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية . اذ كيف يمكن لانسان يهجر الحياة ويعيش فى عزلة ،دون أن يرتبط بأى التزامات اجتماعية أن يعيى أهمية المساواة أو العدالة الاجتماعية فى تطوير الانسانية وتقدم المجتمع البشرى ، بل أن هجرة الحياة الى الكهوف تحول دون تعمير الارض وتؤدى الى انحطاط المجتمع وتعرض الجنس البشرى للمخاطر . ولاشك أن الحياة الروحية تفقد قيمتها الدينية والانسانية والحضارية بمجرد انفصالها عن حاجات المجتمع ، وبعدها عن مطالب الناس اليومية وتخليها عن المستلزمات الاقتصادية ..

ولا ريب أن الحياة اليومية هي التى تكشف لنا عن كمون النور الالهى فى الوجود أو تخفيه عنا . فاذا كانت العدالة تنتشر فى المجتمع وتكفل للجميع المورد الاقتصادى الذى يسد الحاجات الضرورية دون مغالاة ويكفى المطالب العاجلة ويعم النفع البشرى بصفة مستمرة . فان ذلك يعين

الفرد – أى فرد – على تحديد سلوكه الاجتماعى، ويساعده على حسن مزاولة مختلف أوجه النشاط الانسانى ، وبخاصة مزاولة الحياة الدينية الفاضلة . ولا جدال فى أن الضمان الاقتصادى ضرورى لسلامة الذهن وهدوء البال واستقرار النفس كما انه يدعو الى السلوك الفاضل ، بينما الحرمان والجوع والظلم الاجتماعى يضعف من أثر التعاليم الدينية والقيم الخلقية ويدفع الى الانحراف واللامبالاة ، ولذلك لايمكن أن يكون هناك سلوك فاضل يساعد على الكشف عن النور الالهى فى مجتمع تنتفى فيه العدالة الاجتماعية . ولكن اذا ما تحققت العدالة الاجتماعية وساد الضمان الاقتصادى . . وتساوى الجميع اجتماعيا واقتصاديا ، وراعى الكل ، حكاما ومحكومين ، العدالة فى شتى التصرفات الخاصة والعامة بحيث تكون العدالة أساسا للسلوك والمعاملة بين الافراد والعائلات ، وأساساً للعلاقات فى القرية والمدينة والدولة فلابد أن تعم الحرية والنظام والوفاق والتعاون فى المجتمع ، وتقوم الحياة العائلية من حسن العشرة والعواطف الطيبة والنوايا الشريفة ويقبل الافراد على اداء الواجب نحو القرية والمدينة والدولة بكل صدق واخلاص وعزم . ولا يشعر أحد بأن هناك مايدعوه الى أن يفرط فى شيء من أوامر الله ونواهيه . . فيسهل عليه الكشف عن النور الالهى فى أى تصرف من تصرفاته ثم يعي كيف ينتشر هذا النور السرمدى فى الوجود كله . . وبذلك ينتشر الخير والفضيلة والسلام والتقوى فى كل مكان فى الأسرة . . فى القرية . . فى المدينة . . وفى كل الدولة . . وتتماسك جميع القوى وتتجه دائما نحو الرقي والتقدم والكمال . (٧٤)

ولكن كيف يمكن أن نقيم المجتمع الذى تعمه المساواة وترتكز نظمه على العدالة ، ويسعى لتحقيق التقدم والكمال ؟ ان الانسان من حيث هو انسان اجتماعى بطبعه ولايستطيع الحياة بمفرده . ولذا فهو يحتاج لعون الغير ليسد حاجاته الفطرية من مأكل وملبس ومسكن وجنس . . وان يعتمد فى سبيل ذلك على غيره من الناس والحيوان والنبات والجماد . . وعلى هذا الاساس بدأ تكوين مجتمعات تضم جماعة من الناس فى الجبال . . أو فى الغابات أو فى السهول ، واخذ كل مجتمع يتشكل حسب ظروف بيئته ويضع من النظم لسلوك الافراد ما تسمح به امكانيات هذه البيئة أو تلك ، ولذلك اختلفت نظم المجتمعات من بيئة الى اخرى . فبينما يعيش الافراد حياة أقرب الى البربرية فى الجبال والغابات والسهول والوديان ، يعيش أفراد آخرون فى درجات عالية من التحضر فى المدن المتقدمة . وقد يجمد سكان الغابات والجبال على ما هم عليه من بدائية ، وقد يتعثر سكان الوديان والسهول فى طريق التمدن ، فى حين يزداد سكان المدن تحضرا ورقيا . ولذلك قد يوجد فى عصر واحد وفى نطاق امة واحدة مجتمعات بربرية ومجتمعات وسط ومجتمعات متحضرة . الا أن الانسان فى جميع العصور قادر على أن يتدرج فى مراحل التطور والتقدم ، وينتقل

---

(٧٤) Maqsood, Dr. M. : Shah Wali Allah : A Socialist. Pakistan Review / Vols. 5 No. 3, March 1957.

من المرحلة البدائية حتى يصل الى المدنية بعد أن يمر بمراحل وسط سماها شاه ولى الله مراحل الارتقاء ، وهى المراحل التى يعتمد فيها الانسان على غيره من الانسان والحيوان والادوات لتحقيق رقيه ، على ان يتم نوع من التناسق والتنظيم بين سلوك الافراد حتى يؤدى كل فرد واجبه فى مجاله الخاص دون ان يمس مصالح الاخرين . واذا انحرف فرد من الافراد وخرج على ارادة الجماعة التى هى ارادة الله التى لاتنشد غير الكمال ، فان ارادة الجماعة قادرة على أن تقضى عليه وعلى كل من يعترض صالح المجتمع أو يحول دون تحقيق ماينشده المجتمع من كمال . بل أن ارادة الجماعة هي التى توحى للعقول بأن تقوم على كشف الحقائق واختراع الوسائل التى تساعدها على الوصول الى هذا الكمال .

ولذلك فان مختلف المجتمعات فى تطور مستمر ، تسعى للرقى من مرحلة الى اخرى . وقد تتفاوت سرعة تقدم المجتمعات بسبب الظلم والعبودية والعوز ، مما يؤدى الى ظهور مجتمعات متخلفة المستوى الحضارى ومتفاوتة فى درجة الرقى والتقدم فى عصر محدد أو تحت حكم معين ، الا أن عدم تجانس المجتمعات وتباين مستوياتها الحضارية يعد السبب الرئيسي لكل ما تعانيه دولة المغول من تفكك وتنافس وصراع . وان العمل على تأسيس مجتمع واحد متجانس يضم كل الهند هو الاصل الذى ينقذ دولة المغول من الانهيار والسقوط .. (٧٥)

ولما نظر شاه ولى الله فى المجتمعات التى تضمها دولة المغول وجد انها تنحصر فى أربع مجتمعات رئيسية تختلف فى النظم الاجتماعية والمستوى الحضارى وهى :

١ ـ مجتمع الغابة .

٢ ـ مجتمع الريف .

٣ ـ مجتمع المدينة .

٤ ـ مجتمع الدولة (٧٦) .

اما عن **مجتمع الغابة** فانه أقرب الى مجتمع الحيوان منه الى مجتمع الانسان .. تقل فيه الالتزامات الاجتماعية ، وتقتصر العلاقات بين الناس على تحقيق مطالب المأكل والمشرب والزواج وانجاب الاطفال واعالتهم . فتم تكوين الاسرة .. الكيان الاول الثابت لأى مجتمع . الا أن تعاون الاسر وقف عند حدود تخزين الحبوب والماء وصنع الادوات اللازمة للصيد والزراعة والطهى ويشرف على عمليات التخزين والصناعة فرد قوى طموح يتولى الزعامة ، كما أن التخاطب

---

(٧٥) نفس المرجع السابق

(٧٦) Tara Chand : Growth of Islamic thought in India, op. cip.

بلغة واحدة ـ هي وسيلتهم فى التعامل اليومى وفى التعبير عن المشاعر وخلجات القلوب ـ يوثق الروابط بينهم .

فى حين ان **المجتمع الريفى** تزداد فيه الروابط الاجتماعية وتكثر الالتزامات وتقوى النزعات التعاونية التى تنظم العلاقات بين السكان الذين يعيشون فى الوديان والسهول ويتشاركون فى فلاحة الارض وحفر الآبار والقنوات وبناء السدود واستئناس الحيوان وجمع الحبوب والثمار وتبادل السلع ، هذا علاوة على الروابط الاسرية التى تنظم العلاقات بين الرجل والمرأة والابناء . فبينما يعمل الرجل فى الحقل لاعالة الاسرة تشرف الأم على جميع الاعمال المنزلية من نظافة وطهي وتربية اطفال، وينسق كل هذه الاعمال والروابط نظم من التقاليد والعادات تحت اشراف زعيم عليه أن يهيىء العمل المناسب لكل فرد ـ حسب قدراته وخبراته لتلبية احتياجات أسرته ومطالب المجتمع ـ فى مجالات الزراعة والصناعة والتعدين وصيد الاسماك . ومن أولى واجبات الزعيم الاهتمام بزيادة رقعة الارض الصالحة للزراعة ،بازالة الاحراش وتجفيف المستنقعات وتوزيع العائد حسب احتياجات كل أسرة دون أن تتمتع فئة قليلة بأغلبية الدخل وتعيش فى بذخ ورفاهية بينما تعيش الغالبية فى عوز وفاقة . كما أن على هذا الزعيم أن يعمل من أجل القضاء على مظاهر الفقر بحيث لا ينشغل الناس كلية بالمطالب المادية التى تلهي عن الحياة الدينية، وتضعف من النوازع الروحية ، وتفسد الشخصية الانسانية .

ولعل **مجتمع المدينة** هو آخر ما توصل اليه التطور الانسانى .. اذ هو مجتمع متقدم يقوم على نظم ثابتة تحكم الروابط الاجتماعية بين الأسر والقبائل ، وتحدد العلاقات بين مختلف الهيئات والاجهزة الحاكمة على أساس من الدين والعادات والتقاليد والعرف والاخلاق العامة.. تضع على رأس المدينة أو الولاية الحاكم أو الملك الذى يشرف على جهاز حكومى يديره أفراد أكفاء أوفياء يختارهم من مختلف العائلات والقبائل حسب قدراتهم وخبراتهم ، ويتولون مهام الدفاع والأمن والضرائب والخدمة العامة وخدمة الملك. الا أن هناك كثيرا من العوامل التى تدعو الى تفكك المدينة أو انهيار الولاية : ـ مثل منح الزهاد والشعراء والأمراء هم وعائلاتهم أموالا من الخزائن العامة دون مقابل من العمل الجاد النافع ، وترك قيادة الجيوش فى أيدى المتعصبين والمتآمرين غير الاكفاء الذين يثيرون حروبا تسفك الدماء بدون ضرورة أو مبرر سوى الحقد وحب الانتقام . والاهمال فى استصلاح الاراضى الزراعية والاغفال عن تخزين الحبوب الكافية لمواجهة مجاعات القحط والجدب واخطار الآفاق والفيضانات، ثم التراخي في تنقية العقائد من الخرافات والسحر والاساطير.

الا أن العناية بتنظيم الحياة الدينية يساعد على تحقيق نوع من التوافق الذى يبعث على وحدة العمل وتجانس الفكر فى المدينة أو الولاية على أساس أن الدين مظهر من مظاهر التقدم الذى يضع الحدود السليمة الفاضلة لتصرفات الافراد حتى لايكون هناك انحراف أو افراط

وتفريط . ويتسم سلوك الناس بالخصال الحميدة الاربع وهى : **الاعتدال والدعة والعفة والكرم** .. التى تدعم الخلق العام وتوثق الروابط الاجتماعية بين **الجميع** ..

ويعتبر « **مجتمع الدولة** » ارقى المجتمعات جميعا وهدف تطورها الاخير . وهو ينجم عن تطور مجموعة من المدن بضواحيها ، او ترابط عدة ولايات تضم كل منها عددا من المدن ، أو توافق حفنة من الدويلات قد تجمع بين ولايات عديدة . الا أن تحقيق مجتمع الدولة يقف فى سبيله اختلاف ظروف البيئة فى كل مدينة ، أو تفاير المستويات الاجتماعية فى كل ولاية او دويلة . اذ يندر أن تكون دويلات كثيرة فى فترة زمنية معينة على مستوى اجتماعى متشابه حتى يتم تآلفها وترابطها وتوافقها دون معوقات فى مرحلة اجتماعية واحدة شاملة .. فى ظل نظم مجتمع واحد متجانس .. الا اذا توافرت شروط اهمها :

ـ خضوع جميع المدن والولايات والدويلات لنظام حكم واحد .

ـ تساويها فى المستوى الحضارى والثقافى

ـ اعتناقها عقيدة واحدة ..

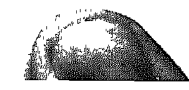
ـ تخاطبها بلغة واحدة .

ولذلك اذا ما حدث ان أجبرت مجموعة من الولايات ، غير متساوية فى المراحل الاجتماعية على الاندماج بالقوة فى دولة واحدة فانه يستلزم اتباع التالى :

(أ) مراعاة نظم الغابة وتقاليدها واحترام النظام القبلى فى الريف . عند محاولة تحويل مجتمع الغابة الاسرى الى مجتمع الريف القبلى او تحويل مجتمع الريف الى مجتمع المدينة الحضرى حتى يمكن الاستعانة بالنسق العائلى والنسق القبلى والنسق الحضرى فى تطوير مجتمع الغابة أو مجتمع الريف أو مجتمع المدينة .

(ب) توعية عامة الجماهير بحقائق التفاوت فى المستويات الاجتماعية وتنويرها بامكانية ارتقاء النظم الاجتماعية من مرحلة الى اخرى ، لان الجهل بهذه الحقائق يعوق الانتقال من مستوى اجتماعى الى مستوى أرقى منه ، بل ويجمد اى وضع اجتماعى على ما هو عليه من تخلف .

واذا اريد لمجتمع الدولة ان يستمر ويبقى على تماسكه ووحدته فيجب أن يتولاه خليفة كفؤ يختار من بين صفوة المثقفين من القادة والحكام قبل أن يبايعه عامة الناس . وحيث ان الخليفة يمثل رسول الله فيحق له أن يتصرف على أنه رسول الله ويرعى الشئون الدينية والامور الدنيوية على حد سواء فى مجتمع الدولة ، على أن يكون قادرا على مواجهة شتى الظروف والملابسات التي تنشأ عن اندماج مجتمعات متنوعة فى دولة واحدة ، وعلى اتم استعداد لأداء



واجباته فى السلم وفى الحرب . لا يتوخى فى السلم سوى العدالة فلا ينحاز أو يتعصب حتى تتسم احكامه بالنزاهة . يقدر المخلصين الاوفياء ولايؤذى أحدا بالقول أو بالفعل حتى يدعو له الناس بطول العمر .. ولا يتردد فى تنفيذ قراراته التى تحفظ حقوق عامة الناس .. كما يتصرف فى الحرب بسرعة وحزم وحسم فى مواجهة الثورات والفتن والتمرد مع مراعاة الحكمة والحق فى نفس الوقت . فلا يندفع وراء شهوات الحقد والكراهية أو يستسلم لنوازع الانتقام واخذ الثار .. ويحق للخليفة ومن يعاونه من الوزراء الحصول على رواتب من خزينة الدولة تكفى حاجاتهم نظير مايقدمونه من خدمات .. الا أنه لايحق لهم الانفاق عن سخاء وبذخ على حساب عامة الناس ...

أما اذا تولى خليفة الحكم بالقوة فيجب أن يعطى فرصة حتى يتحقق الناس من قدراته وعدالته .. ولكن اذا خالف الشريعة فليس هناك مايدعو الى طاعته ويجب خلعه .. (٧٧)

●●●

لاشك ان اهتمامات شاه ولي الله بتحليل المجتمعات الهندية تاثرت بالكتابات السنسكريتية عن النظم الهندوكية الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تعرض لها كتاب (قوانين مانو) كما اخذت عن دراسات ابن خلدون فى نظم العمران . وحاولت أن توفق بين الدراسات الهندوكية والدراسات الاسلامية فى السياسة والمجتمع ، وتوصل الى نظرة موضوعية اجتماعية رات ان سبب المتاعب التى تعانيها الشعوب الهندية ترجع الى أن الهند تفتقر الى حكومة موحدة تسودها العدالة الاجتماعية وتسعى لتكوين نوع من التجانس بين مجتمعات الغابة والريف والمدينة حتى يمكن ان يقوم مجتمع الدولة الذى تذوب فيه الفوارق بين مختلف المجتمعات، ويتحقق التوافق والتناسق بين جميع النظم والتقاليد الهندية ، مما يهيىء كل الظروف لأن تسير بالهند نحو الوحدة الفكرية والوحدة الحضارية .. وبالتالى تختفى شتى مظاهر الصراع الذى يحطم فى كيان دولة المغول .

ولكن نظريات شاه ولي الله جاءت بعد ان فات الأوان . وبعد ان استبدت الحزازات الدينية والتنافس على السلطة .. والطمع فى جمع الثروات وزاد النزاع العنصرى بين السلالات من مغول وايرانيين وعرب واتراك وأفغان بالحياة الهندية وانتشر فيها الفساد والجشع والحقد والكراهية وحب الانتقام حتى اتسعت شقة الخلافات بين مختلف فئات الشعب الهندى وحقق نفوذ السلطات الحاكمة وعمت الفوضى فى كل مكان ولذلك لم يجد شاه ولى الله من يسمعه بآذان صاغية وقلوب واعية وعقول متفتحة ، وذهبت تعاليمه الاجتماعية ادراج الرياح ، ولم يجد من

---

(٧٧) Maqsood, Dr. M. : Shah Wali Allah : A Socialist, op. cip.

يفهمه من أهل عصره الا فئة ضئيلة من المثقفين الذين لا حول لهم ولا قوة ، فتاهت دعوتهم لآرائه فى غياهب الانهيار الشامل الذى لم يخول لسلطان مغولى فرصة ليتفهم هذه النظريات الاجتماعية ويحتضنها ويحاول ان يضعها موضع التنفيذ . وبذلك ضاعت آخر فرصة لتحقيق نوع من التجانس فى المجتمع الهندى ، بينما تطلعات المغامرين الاوروبيين الذين أخذوا يتدفقون على الهند تكسب من وراء المنازعات فى الساحات الهندية ، تغريها خبرات الهنود لتحقيق مآرب استعمارية . ووقعت الهند فريسة سهلة فى براثن احتلال شرس . وهو موضوع يستحق دراسة مستفيضة تعرض دور الفكر الهندى فى مواجهة الغزو الحضارى للهند من الغرب .

★ ★ ★

حسام محيي الدين الألوسي *

نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره (الكلامية)

أولا : مدلول علم الكلام وأسماؤه وعلاقته بالفلسفة الاسلامية والفلسفة عموما .

١ ــ عرض لآراء القدماء والمحدثين في المدلول :

يقول **أبو ريده « كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقها »** ، ثم خصت الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ، وسميت مباحث الاعتقاديات بعلم التوحيد أو الصفات ــ تسمية للبحث باشرف أجزائه ــ أو علم الكلام ، لان أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر في غيره ، ولأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه كما يقال في الاقوى من الكلامين : هذا هو الكلام (١) .. والمنطق والكلام

* الدكتور حسام محيي الدين الالوسي استاذ بجامعة بغداد ومعار حاليا لجامعة الكويت قسم الفلسفة والاجتماع .

(١) عبد الرزاق الاهليجي : شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام . طهران . بلا تاريخ . ص ٤ ــ عن أبي ريده الطبعة الرابعة .

مترادفان . ويقول **الشهرستاني** أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحا فنيا فى عهد المأمون . وكثيرا ما نصادف لفظ كلام بمعنى ناظر أو جادل » (٢) .

ويقول **دى بور** (٣) كانت الاقوال التي تصاغ كتابة او شفاها على نمط منطقي أو جدلي تسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصا فى معالجة مسائل الاعتقادات ، (كلاما) وكان أصحاب هذه الاقوال يسمون متكلمين . **وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ،** من استعماله للدلالة على مقالة منفردة الى استعماله على جملة مذاهب المتكلمين ، وعلى ما يعتبر أصولا لها ومقدمات (فكان دى بور يرى أن اللفظ انتقل من استعماله للدلالة على القول بخلق القرآن الى استعماله على المسائل المختلفة التي تكلم فيها المتكلمون) .

ويضيف دى بور : أن لفظ المتكلمين يطلق على الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون أهل السنة. ونجد مثل هذا الفهم للكلام عند **رينان** حيث يرى أن الكلام مرادف (للمدرسيين) وانه كان قبل **المأمون** يشمل جميع المناقشات ثم صار دوره دفاعيا عن العقائد السنية (٤) .

وبهذا المعنى **يفهم كارادى فو** المستشرق الفرنسي معنى علم الكلام وعلى اى شيء يطلق فيقول : (٥) « ان العلماء الذين انقطعوا لعلم اللاهوت ... فى القرن الرابع من الهجرة دعوا متكلمين ، ودعى هذا العلم بالكلام ، ومع ذلك فان هاتين الكلمتين سابقتان لتكوين علم الكلام النظرى .. وفى الأساس كانت لفظة المتكلمين تعني : (من يتكلمون ويتجادلون) ، وكلمة الكلام من اسم الفاعل ـ المتكلم اى (من يتحدث) ومن الواضح انه لا يمكن ان يسلم مع شملدزر (٦) ـ الذى يرى وجوب **الانطلاق من كلمة الكلام : ضمن معناها** العادى فيعين هذا المعنى (كلام الله) ويفسر اسم الفاعل (بمن يعنى بكلام الله) ـ فكل **أديب** أو عالم مسلم يعنى بكلام الله ، والمتكلمون عنوا بأمر آخر متواصل . (يريد **كارادى فو** أن علم الكلام لا يمكن أن يشتق من الكلام فى «كلام الله » فقط لأن المتكلمين بحثوا امورا أخرى فهو يرد رأى شملدزر هذا » . وعند كارادى فو أننا اذا فهمنا الكلام بمعنى المناقشة والحجاج والجدل العقلي كان الاسم ينطبق على المعتزلة وعلى سواهم من المتكلمين ، وهذا الراى قد سبق أن ذكرناه عند رينان ودى بور أيضا .

ونفس الراى نجده عند جولد تسيهر (٧) حيث يقول : « في أول الامر كان اسم «المتكلمون»

---

(٢) ابو ريده : فى حاشية (١) على ص ٩٥ من ترجمته لكتاب دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام . القاهرة ١٩٥٧ . ويستند على جملة مصادر ، ونحن سناتى عليها فيما بعد .

(٣) دى بور ـ السابق ـ ص ٩٥ فيما بعد .

(٤) رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتر . القاهرة ١٩٥٧ . ص ١٣٠ .

(٥) كارادى فو : الغزالى . ترجمة عادل زعيتر . القاهرة ١٩٥٧ .

(٦) شملدزر : رسالة فى المذاهب الفلسفية عند العرب ، ١٨٤٢ ص ١٣٩ ، عن كتاب كارادى فو السابق .

(٧) جولدزيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام . ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين . القاهرة ، ١٩٥٩ ص ١٠٠ .



يدل على من يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد أو العقيدة موضوع برهنة جدلية ، مجتلبا براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها » . ويستطرد جولد تسيهر فيقول :

ان كلمة « المتكلمين » ترجع فى الاصل اذا الى المسألة الخاصة التي يكون عليها التدريب **على التفكير النظرى اللاهوتي** * ، فيقال مثلا هذا من المتكلمين فى الارجاء ، أى من هؤلاء الذين يعالجون المسألة التي آثارها المرجئة . ويضيف قائلا : وسريعا أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة بسبب الدين كمبادىء **لا تقبل المناقشة** موضوع برهنة ، فيتكلمون فى تلك القضايا أو المبادىء ويعالجونها ، ثم ينتهون بتركيز هذه المبادىء فى صيغ يرون من الواجب أن تكون مقبولة حتى من الادمغة المفكرة . هذا النشاط الفكرى الذى وجه هذا التوجيه أخذ اسم (علم الكلام) . **ولما كان القصد من هذا العلم أن يستخدم للمذاهب الدينية** فقد قام على فروض ضد الفروض الارسطية ، وكان فى المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين ، وأقدم أنصاره هم الذين عرفوا : باسم المعتزلة . (فجولد تسيهر اذا يرى أن علم الكلام هو الدفاع عقليا عن العقائد الدينية واثباتها ، ويشمل بذلك المعتزلة وسواهم) .

ويعتبر **تنمان** المتكلمين أحد جزئين تطلق عليهما كلمة فلسفة اسلامية ، وهم على حد تعبيره فلاسفة جدليون أهل نظر عقلى ، تقوم عقائدهم على الاصول الدينية الواردة فى القرآن ،

*** المقصود باللاهوت الاسلامى : هنا (مسلم ثيولوجى Theology) معنى محدد اصطلح عليه فيما بعد اسم علم الكلام . والذى فرض علينا هذا التحديد هو أننا نتعامل مع فترة زمنية محددة هي الفترة الاولى منذ ظهور الإسلام الى اواخر العصر الأموى ، فهذه هي فترة النشاة .وفى هذه الفترة كانت المباحث اللاهوتية جزءا من وظيفة رجل الدين ، جزءا من الفقه ، وعلى وجه التحديد تختص بجانب الاعتقادات من الدين ، بالاضافة الى ان طبيعة المشاكل السياسية منذ وفاة الرسول فما بعد كانت ذات بطانة دينية وسياسية فى آن واحد ، وهكذا ظهرت الفرق الاسلامية وتطورت أو تطور بعضها فيما بعد بحيث اصبحت تعالج مسائل فكرية لاهوتية وربما فلسفية فى وقت متاخر .**

كذلك فان مبررات هذا المعنى المحدد هو أن اللاهوت عقلنة للمسلمات الدينية وهو فى رأيى أضيق معنى من كلمة ميتافيزيقا Metaphysics ، وان كان الباحث يجد صفات مشتركة بينهما ، وبالتالى فان المباحث الكلامية اقرب ماتكون الى طبيعة الدين ، اى دين ، من المباحث الفلسفية الاخرى ، حتى وان كانت ذات طبيعة لاهوتية أو اتجاه روحى واضح . وليس أدل على ذلك من مقارنة مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة الاسلامية ، أو بشكل أكثر وضوحا مقارنة كتاب مثل « أصول الدين » للبغدادى بكتاب «النجاة» لابن سيناء .

ان كلمة لاهوت سواء فهمناها باللغة العربية او اية لغة أوروبية تنطبق على كلمة « كلام » انطباقا تاما ، حيث المشكلة الرئيسية فى كليهما هي الله وصفاته وصلته بالطبيعة وبنا ، بشكل ينبني على مقدمات دينية يستخدم لبيانها او الدفاع عنها نوع من الحجة العقلية أو الحسية ، اكثرمما ينطبق على مباحث فلاسفة الاسلام فيما بعد ، ولذلك فمن الناحية التاريخية ومن ناحية المفهوم يعتبر علم الكلام واللاهوت الكلامى هو البوابة للفكر اللاهوتى والفلسفى الاسلاميين عموما .

ومعنى مانقوله هنا هو أننا ونحن نبحث عن النشأة الأولى للاهوت الاسلامى نجد انفسنا ليس أمام مباحث فلسفية بحتة ، بل امام لاهوت دينى ، امام المباحث الكلامية ، وآراء الفرق ، وهي محاولات فكرية فى حقل اعتقادات ذات أشكال مختلفة قام بها رجال دين ورعون لفهم القرآن وايضا للدفاع عنه فيما بعد .

ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم على وجه فلسفي ، ومنهم طائفة الاشعرية وهم جبريون (٨) .

ويقول **خليل الجر** بما معناه ان**علم الكلام** بمفهومه الواسع يشمل (كل من يستعمل العقل للدفاع عن العقيدة) وبذلك يختلف المتكلمون عن الحنابلة جماعة الامام احمد بن حنبل ــ المتمسكين **بعقيدة السلف ، والمتصوفة الذين** يبنون معرفتهم على الاختيار الداخلي، والفلاسفة الذين تبنوا مبادىء الفلسفة اليونانية ، والشيعة التعليمية (الباطنية) الذين يعتبرون أن الأساس الأول للمعرفة ليس فى العقل ولا فى النقل بل فى تعليم الامام المعصوم . . . وأننا اذا فهمنا علم الكلام بأنه الدفاع عن مذاهب السلف بالحجج العقلية كما يعرفه ابن خلدون ، (وسيأتي تعريفه) فان علم الكلام سيكون مقتصرا **على الأشاعرة** ويكون الاشعرى هو مؤسس علم الكلام . وفى رأى الجر اننا لا نجد فى النصوص القديمة ذكرا لعلم قائم بذاته يطلق عليه اسم علم الكلام . والكلام لغة هو اللفظ المركب الدال على معنى بالوضع والاصطلاح لا بالطبع ، وأول استعمال لهذه اللفظة بغير معناها اللغوى الصرف كان للدلالة على صفة من صفات الله ، هى صفة النطق ، وقد جاء القرآن على ذكر كلام الله فى سورة الفتح والتوبة (٩) .

وكانت لفظة الفقه (أى الفهم والتعمق فى الدين) تشمل فى بدء الاسر النواحي النظرية من العقيدة والشريعة ، وكان يقصد بها أعمال العقل ، وتقابلها لفظة العلم التي كانت تشمل الناحية التقليدية ، أى معرفة القرآن والحديث، وترادف كلمة الرواية ، ثم أصبح الفقه مختصا بالاحكام الشرعية والعملية ، وأصبح الكلام مختصا بالمباحث النظرية اللاهوتية ، مثل البحث فى ذات الله وصفاته والمبدأ والمعاد (١٠) الخ . وبما ان **خليل الجر** يأخذ بتعريف ابن خلدون فانه يقصر لفظة (المتكلمين) على خصوم المعتزلة من الاشاعرة وأصحاب الحديث (١١) .

نأتى الآن على أحسن ما كتب حديثا عن الموضوع في كتاب ((**تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**)) لمصطفى عبد الرازق (١٢) ، حيث **يجمع أقوال القدماء فى معنى علم الكلام** وتعريفه، وفيما يلي مختصر لقوله مع وجهة نظرنا :

عرف الفارابي علم الكلام فقال « صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل » . ويميز الفارابي بين علم الكلام والفقه بأن الاول يتعلق **بنصرة العقائد التي** صرح بها واضع الملة ، أما علم الفقه فيتعلق باستنباط **العقائد** والشرائع جميعا (١٣) .

---

(٨) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . القاهرة ١٩٥٩ . الباب الاول . الفصل الاول كله ــ حيث يذكر آراء آخرين من الغربيين ونقدهم .

(٩) القرآن ، الفتح ٤٨ : ١٥ ، والتوبة ٩ : ٦ .

(١٠) حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية بيروت ، ١٩٥٧ . ج ١ ص ١٧٠ فما بعد .

(١١) كذلك ص ١٧٣ .

(١٢) مصطفى عبد الرازق ــ تمهيد ... ص ٢٥٣ .

(١٣) الفارابى : احصاء العلوم . تحقيق عثمان أمين . القاهرة ، ١٩٣١ ، ص ٦٩ ــ ٧١ .

وقد عالجنا فى بحثنا « تقسيم العلوم ،ومكانة الفلسفة منها عند فلاسفة الاسلام الى ابن سيناء (١٤) ، معنى « فقه » و « كلام » عند الفارابي وقلنا هناك أن علم الفقه عنده هو : « الصناعة التي بها يقتدر الانسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح به واضع الشريعة (١٥) ، وهو عنده نظرى : موضوعه الله وصفاته الخ ، وعملى موضوعه المعاملات بين الناس من طلاق ومبايعات الخ . (أما علم الكلام فهو) « صناعة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل (١٦) » . وهذا ينقسم كذلك الى جزئين : جزء فى الآراء ،وجزء فى الافعال . وقد بحث مصطفى عبد الرازق هذين التعريفين للفقه وعلم الكلام ،وارتأى أن الفرق بينهما عند الفارابى هو أن **الفقه هدفه وتعلقه هو استنباط ما لم يصرح به واضع الملة من الافعال والآراء التى صرح بها واضع الملة، بينما المتكلم لا يستنبط، بل ينصر ويدافع عن الافعال والآراء التي صرح بها واضع الملة** (١٧). والفارابى هنا لا يلتفت الى الاصطلاح الذى سار عليه الباحثون القدامى فى التفريق بين الفقه والكلام ، وهو ان ما تناول الجانب العملى من الشريعة فهو الفقه ، وما تناول الجانب النظرى فهو علم الكلام (١٨) .

ويقول التهانوى فى (كشاف اصطلاحات الفنون) أنه اذا أريد بالفقه علم النفس ، بما لها وما عليها ، فانه يشمل **العلوم الدينية** جميعا ،وبهذا المعنى سمى أبو حنيفه الكلام **بالفقه الاكبر.** ويستنتج مما سبق ومن تعريف السيد الجرجانى للفقه والكلام فى « تعريفاته » ومن قول التوحيدى (١٩) **ان علم الكلام خاص بالمسائل الاعتقادية وعلم الفقه متصل بالاحكام العملية .**

ويعرف الغزالى **علم الكلام :** بأن مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة (٢٠) ، **ويكرر هذا القول ابن خلدون** الذى يعرفه بأنه « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » (٢١) .

---

(١٤) حسام الالوسي : تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الاسلام الى ابن سينا مجلة الاستاذ المجلد (١٥) . بغداد ١٩٦٩ . ص ١٨ .

(١٥) احصاء العلوم ص ٦٩ — ٧٠ .

(١٦) كذلك ص ٧١ .

(١٧) مصطفى عبد الرازق ص ٢٥٣ — ٢٥٧ .

(١٨) كذلك ، نفس المواضع وما بعدها ، وما سيأتى من ايضاحات اخرى لهذا الموضوع — فى بحثنا الحالى .

(١٩) التوحيدى : فى ثمرات العلوم . ذيل كتاب « الأدب والانشاء فى الصداقة والصديق » القاهرة ١٣٢٣ ص ١٩١ . والجرجانى : التعريفات . مصطفى البابي ١٩٣٨ ، مادتا : « كلام ص ١٢٤ » ، و « فقه » ، باب الفاء .

(٢٠) الغزالي : المنقذ من الضلال . القاهرة : ١٣٠٩ ص ٦ — ٧ .

(٢١) ابن خلدون : المقدمة . فصل « الكلام » تحقيق على عبد الواحد وافى . طبعة اولى : القاهرة ١٩٦٠ ج ٣ ص ١٠٣٥ وانظر كذلك ص ١٠٤٨ .

ونجد مثل ذلك عند **الايجى** (٢٢) وســعد**الدين التفتازاني** (٢٣) **والجرجاني** (٢٤) **وطــاش كبرى زاده** (٢٥) **والتهانوى** (٢٦) **ومحمد عبـده** (٢٧) ، الا أن بعضــهم يجعله أداة **للدفــاع عــن عقيدةأهل السنة فقط** ، مثــل الغــزالي وابــنخلدون والتفتازاني ، وبعضهم يجعله اداة لكل معتقد عن عقيدته ، حتى المبتدعة كمــا يــرىالايجى حيث يقول : « الكلام علم يقتدر معه على اثباتالعقائد الدينية بايراد الحجج ودفعالشبه،والمراد بالعقائد ما يقصد فيــه نفس الاعتقــاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة الى دين محمدعليه السلام ، فان الخصم وان خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام (٢٨) » ، كما انهــم جميعــا فى تعريفاتهم السابقة يتفقون على أن علم الكــلام يعتمد على العقل فى أمر العقائد الدينية والدفاععنها ولكنهميختلفون فى : هل الكلام يثبتالعقائد الدينية كما يدافع عنها ، أو هو انما يدافع عنها**بوجه** الشبه فقط ، وأن العقائد الايمانية ثابتة بالكتاب والسنة ؟

يرى الراى الاخير الرازى المتكلم فىتفسيره(٢٩) وابن تيميه (٣٠) والفزالى ويرى الرأى الاول التفتازاني ومحمد عبده .

وفى رأيي أن علم الكلام يشمل جميع رجالالدين الذين يتخذون النظر العقلى وسيلة لاثبات العقائد التي جاء بها الاسلام او الدفاع عنها ، فان فلاسفة الاسلام مثل ابن رشد لا يتكلمون عن المتكلمينالا فى مقابل طائفة الفلاسفة ، وكذلكيفعل أبو البركات البغدادى فى الجزء الثالث من « المعتبر » والغزالى فى « المنقذ من الضلال » و « التهافت » وسواه من كتبه ، واذا كان علم الكلام يعني اللاهوت Theology **فى مقابل الدينأو العقيدةاو الفلسفةالبحتة** Pure Philosophy

---

(٢٢) الايجى : المواقف : اسطنبول ١٢٨٦ ص ١٦ .

(٢٣) التفتازانى : شرح العقائد النسفية . الاستانة١٣٢٦ (على متن « العقائد » لنجم الدين ابن حفص عمر بن محمد النسفى ، وبهامشه حاشية الكستلى وتليها حاشيةالخيالى ــ ص ١٥ .

(٢٤) الجرجانى : الموضع السابق .

(٢٥) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة حيدر اباد١٣٢٨ ج ٢ ص ٢٠ ــ ٢١

(٢٦) التهانوى : كشاف اصــطلاحات الفنــون .كلكتا ١٨٦٢ مجلد (١) مادة ١ كلام .

(٢٧) محمد عبده : التوحيد . تحقيق محمد محيىالدين عبد الحميد . القاهرة ١٩٦٦ ص ٥ .

(٢٨) انظر حاشية (٢ ، ٣) اعلاه . هذا المفهومالضيق واضح فى كتب الغزالى الكلامية كالاربعين ، والاقتصاد فى الاعتقاد ، حيث يلتزم برأى الاشاعرة . على انه يفهمهفهما اوسع عندما يقارن فى بعض كتبه بين المتكلمين والفلاسفة كما فى التهافت ، وفيصل التفرقة او عندما يصنف الطالبين(بحثنا : الغزال مشكلة وحل ، مجلة كلية الاداب ،جامعة بغداد عدد ١٣ بغداد ١٩٧٠ .

(٢٩) الرازى : فخر الدين ــ مفاتيح الغيب . ثمانيةاجزاء . القاهرة ١٩٩٠ ــ ١٩٩١ . تفسير سورة البقــرة : آية ١٩ ــ ٢١ .

(٣٠) ابن تيمية : النبوات . القاهرة ١٣٤٦ ص١٤٥.

كما هو الحال فى علم الكلام المسيحي أو اليهودى فأولى أن نطلق اسم متكلمين على جميع لاهوتيي الاسلام * .

ومما يؤيد هذا المعنى العام للكلمة قول أبي المحاسن (٣١) : كان شيخ المعتزلة الجبائي البصرى رأسا فى علم الكلام .. أخذ عنه الشيخ أبو الحسن الاشعرى ، قال الذهبي وجدت على ظهر كتاب عتيق : سمعت أبا عمرو يقول : سمعت عشرة من أصحاب الجبائي يحكون عنه انه قال : الحديث لاحمد بن حنبل والفقه لاصحاب أبي حنيفه والكلام للمعتزلة .. **ويدل على ذلك** أيضا أن ابن النديم فى كتابه الفهرست عندما رتب المتكلمين فى عصره « **الرابع الهجرى** » جعل الكلام والمتكلمين يشمل : المعتزلة والشيعة الامامية والزيدية والمرجئة والخوارج والمشبهة والصوفية (٣٢) **ويقول الخياط** (٣٣) : المعتزلة وحدهم قادرون على النظر ، وأن الكلام لهم .

وفي **الملل** نص مهم يكاد يجعل المعتزلة بادئى علم الكلام . **يقول بعد ان يذكر أول خلاف** فى الاصول على يد القدرية والجبرية « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام « المأمون » فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم ، وسمتها باسم الكلام ، اما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام ، فسمى النوع باسمها ، واما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان » (٣٤) .

*** ١ – ان المقصود بالفكر اللاهوتى ، هو ما ظهر بعد الاسلام ، بمعنى ان هذا البحث لايعنى بنشأة اللاهوت فى الاسلام كدين ، لا يعنى بمنشأة فكرة الألوهية وابعادها التى جاء بها الاسلام كما تتمثل في القرآن ، ولا بصلة هذا اللاهوت القرآنى بالدراسات الانثروبولوجية وفى حقول مقارنة الاديان ونشأة الدين .. الخ . انما هذا البحث يؤخذ كأمر مسلم وواقع وجود تصورات معينة عن الله وصلته بالعالم ومسائل اخرى فى القرآن ، وتعتبر هذه التصورات القاعدة التى منها انطلقت المحاولات الاولى لصياغة المسائل اللاهوتية الكلامية اولا ، والفلسفية فيما بعد .**

٢ – لابد من تحديد المراد باللاهوت فى هذه الفترة المبكرة ، ونكرر انه محدد باطار مايسمى بعلم الكلام ، باعتباره الجانب العقيدى من الدين ، وباعتبار تقدمه على المباحث الفلسفية شبه البحتة ، وبالتالى علاقته بمفهوم الفلسفة الاسلامية عموما ، من خلال تحرى تعاريفه ومسلماته وتحديد طبيعته ومنهجه ومسائله . وسيحدد مدى شموله لكل الفرق الاسلامية والاتجاهات اللاهوتية الظروف والأسباب ، وحتى الفترة الزمنية لظهوره .

٣ – لابد من استعراض تاريخى لتدرج هذا اللاهوت ، وذلك ببيان الظواهر الاولى او البذور الأولى للتفكير اللاهوتي منذ ظهور الاسلام حتى مرحلة النضج .

٤ – وبالتالى شرح الاسباب والظروف التى ادت لا الى ظهور الفكر اللاهوتى فقط ، بل وصياغة موضوعاته ومنهجه وطبيعته واهدافه .

(٣١) ابو المحاسن « النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة . دار الكتب العربية ، القاهرة ١٣٤٨ ج ٢ ص ١٩٨ .

(٣٢) ابن النديم : الفهرست . القاهرة (بلا تاريخ) المقالة الخامسة ص ٢٥١ فما بعد

(٣٣) الخياط : الانتصار : تحقيق نيبرج . القاهرة ١٩٢٥ ص ٧٢ .

(٣٤) الشهرستانى : الملل والنحل . تحقيق محمد بن فتح الله بدران . القاهرة ١٩٥٦ ، القسم الاول ص ٣٦ .

على أن الشهرستاني فى موضع لاحق يسمى علم الكلام بعلم الأصول ، ويطلق كلمة « أهل الأصول » على جميع الفرق الاسلامية المعروفة بما فيهم المعتزلة والقدرية والجبرية(٣٥) والخوارج ـ الخ ، وسنورد هذا النص بعد قليل .

●●●

٢ ـ صلة اللاهوت الكلامى بالفلسفة الاسلامية عموما

يتضح مما تقدم أن الاقدمين كانوا يعتبرون المتكلمين فريقا فى مقابل فريق الفلاسفة . يتضح هذا لا فى الرد عليهم فقط ، بل فى نسبة مؤرخينا القدامى ـ الفلسفة الى الروم ، واعتبار فلاسفة الاسلام جزءا من ذلك التيار الاجنبي . يقول **القاضي ابن صاعد** فى كتابه « طبقات الامم » : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ـ يقصد العرب ـ فى الجاهلية والاسلام ، ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به الا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندى وأبا محمد الحسن الهمذاني (٣٦) » .. بينما يعتبر **الشهرستاني** حكماء العرب من الفلاسفة الا انهم شرذمة قليلة وأكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات ، ويعزو ظاهرة قلة الفلاسفة عندنا الى سبب جغرافى يتعلق بأقاليم العالم السبعة ، مما جعل العرب يميلون الى تقرير الجزئيات والحكم بأحكام الماهيات والامور الروحية ، بينما يهدف الروم والعجم الى تقرير طبائع الأشياء (٣٧) . ولمثل هذا يذهب **الجاحظ** الذى يرى أن كل فكر للعجم وللفرس فهو عن اجتهاد فكر وخلوة ودراسة الكتب والتلمذة وتراكم الخبرات بينما كل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام (٣٨) ، وقد اعتبر **ابن خلدون** الفلسفة من علوم الاوائل ، وهي فرع من العلوم العقلية ، واعتبر علم الكلام والتصوف من العلوم النقلية (٣٩) ، واعتبر سبب ظهور الكلام البحث في المتشابه من القرآن (٤٠) ، مما

---

(٣٥) الشهرستانى ـ كذلك ـ قسم أول . ص ٤٨ .

(٣٦) ابن صاعد : طبقات الأمم . بيروت ١٩١٢ تحقيق لويس شيخو . ص ٤٥ .

(٣٧) الشهرستاني : الملل والنحل : تخريج محمد بدران . القاهرة ـ ١٩٥٦ ، القسم الثانى الطبعة الثانية ص ٢٤٢ ، ٢٤٢ ، والقسم الأول ص ١٩ ـ ٢٠ ، ص ٤٢ ـ٤٣ عن التقسيم الجغرافى . ومن الملاحظ أن مقياس التفلسف عند الشهرستانى هنا هو « العقلانية » أى الاعتماد على العقل لا الوحي. ويذهب أحمد امين الى فهم قول الشهرستانى عن سبب عدم تفلسف العرب فهما هو أقرب الى نظرية رينان وجوتيه عن طبيعة الجنس السامى البسيطة الموحدة . بينما مصطفى عبد الرازق يفهم قول الشهرستانى فهما آخر . أحمد أمين ـ فجر الاسلام ـ الطبعة الأولى . ص ٤٩ . عن رازق . وعبد الرازق ـ كتابه السابق الفصل الثانى من القسم الأول ص ٣٣ .

(٣٨) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٣٢ ، ج ٣ ، ص ١٢ ـ ١٣ .

(٣٩) ابن خلدون : المقدمة : مطبعة مصطفى محمد ، القاهرة بلا تاريخ ، الباب الرابع ص ٤٢٩ ـ ٥٨٣ ، ٤٣٥ فما بعد ، والفصل الثالث عشر ص ٤٧٨ فما بعد عن بحثنا تقسيم العلوم ص ٥٢٢ .

(٤٠) كذلك ـ الباب الرابع ـ الفصل العاشر عن الكلام فى تقسيم العلوم ، أو ص ١٠٤١ ج ٣ . من طبعة وافى التى رجعنا اليها سابقا .

يؤكد انطباعا أنه يعتبر الكلام انتاجا محليا ،وليس دخيلا ، وان كان نما أو انحرف بدوافع وروافد أجنبية ، ويجيز **المقريزى** اطلاق اسم الفلاسفة على العرب ولكن بوجه أنقص مما يطلق على الهنود والروم ، لأن العرب هم أضعف الناس فى العلوم ، أما اسم الفلسفة الحق فنجده عند حكماء الروم المشائين ، وأصحاب الرواق ،وأصحاب أرسطو ، وفلاسفة الاسلام ، فكأنه يعتبر فلاسفة الاسلام جزءا مكملا للتيار الرومي.

وقد مال معظم المحدثين ، من مؤرخي الفكر العربي والاسلامي ، الى اعتبار علم الكلام جزءا من مفهوم « الفلسفة الاسلامية » ، وعلى هذا الاساس وضعت المناهج فى أقسام الفلسفة فى أوروبا وفى بلادنا ، وقد سبق أن بينا اخذ **رينان وتنمّان ودوجا** وسواهم وكذلك أخذ **مصطفى عبد الرازق** ومعظم كتابنا اليوم به ،حتى اعتبروا التصوف جزءا من الفلسفة أيضا باعتباره العقلى ، أو باعتباره جزءا من نظرية المعرفة ، أى طريقا ثالثا ، الى جانب الحس والعقل للمعرفة ، وهو أمر ما زال مثار أخذ ورد .

وعلى الرغم من وجود فروق أساسية بين علم الكلام الاسلامي والفلسفة الاسلامية بمعناها المقتصر على فلاسفة الاسلام ، فان مما يعطى لوجهة نظر المحدثين قوة ، طبيعة الفلسفة الاسلامية نفسها ، أعنى أننا لا نجد بين فلاسفتنا « ماديا » بحتا ، وقد أشرنا فى مقدمة كتابنا وفى الفصل الاول منه الى هذه الحقيقة ، ان الفلاسفة المسلمين مثاليون ، أو هم لاهوتيون أكثر من كونهم فلاسفة بالمعنى الخاص ، أى الفلسفة العقلية الحرة ، ولذلك أسباب منها تأثرهم بالدين الاسلامى نفسه ومحاولتهم اخذه بنظر الاعتبار .

وشيء آخر ان علم الكلام نفسه ، بعد القرن الخامس الهجرى ، صار يعالج قضاياه بمنهج وبروح أقرب الى منهج الفلاسفة ، وصار يعنى بآراء اليونان والفلاسفة المسلمين ، كما تبنى جملة من مواضعاتهم ، وقد أشرنا الى هذا الانعطاف فى مقدمة كتابنا (مشكلة الخلق (٤١)

لذلك فنحن نميل الى اعتبار علم الكلام جزءا مع الفلسفة الاسلامية ، ولكنه جزء فقط أما الفلسفة الاسلامية فتشمله ، وتشمل حقولا أخرى ، فالعلاقة بينهما علاقة جزء بكل والكلام هو الجزء .

ويمكن للباحث أن يلاحظ جملة فروق بين الفلسفة الاسلامية بمعنى ((فلسفة الاسلام)) ، وبين علم الكلام ، فبالاضافة الى الفرق التاريخي اعني راى مؤرخينا القدامى فى انقسامهما ، والفرق الواقعي اعني تعامل الفريقين احدهما مع الاخر كضدين او كندين أو كفريقين ،نجد ما يلي (قبل ذلك أحب أن أنبه الى انه في مسائل واسعة كهذه لا يمكن ان تكون الفروق أو الملاحظات حاصرة وقاطعة ، اذ انها ملاحظات أو فروق عمومية ، تعتمد على منطق الترجيح ، والاستقراء وكل استقراء غير حاصر) ، **أقول هذه الفروق هي :**

(أ) من حيث الموضوع : يمكن وضع جميع المتكلمين فى مدرسة واحدة على اساس رأيهم فى

---

(٤١) كتابنا : The problem of Creation in Islamic Thought. Baghdad : 1968. Part 2. P. 170 ff.

أصل العالم هي القول بالخلق من عدم محض فى الزمان ، وقد أوضحنا فى كتابنا « مشكلة الخلق » هذه الحقيقة فى عدة فصول (٤٢) . كذلك يمكن القول انهم جميعا يقولون بالبعث الجسدى ، وليس بالخلود النفسي فقط .

(ب) اما الفلاسفة المسلمون ، فمعظمهم صدوريون ، أو ارسطويون ، أو أفلاطونيون أو ذريون ، يقولون بقدم المادة بالزمان ، وان كانت لها علة بالذات ، سواء على شكل مفيض أو محرك اول .. الخ . والشيء نفسه بالنسبة للعالم الآخر ، فهم بين منكر للخلود الفردى تماما وبين قائل بالبعث بالروح أو النفس فقط . واكرر ان هذه تعميمات استقرائية وربما ليست حاصرة ، وان كنت أحسبها كذلك حسب علمي .

(ج) الموقف من التأويل : نجد الفلاسفة يشتطون او يميلون الى ابعد حد فى تأويل الآيات القرآنية ، بما لا يقارن بموقف المعتزلة ، وبعض الباطنيين من الشيعة ، وهم اكثر من أمعن فى التأويل من المتكلمين .

(د) الاعتماد الكبير على المصادر اليونانية والدخيلة : ان كل من يتناول كتابا لفيلسوف اسلامى يجد الفرق فى سياق الموضوعات وتناولها فهي عند هؤلاء تسير على نمط يونانى ارسطوي أو افلاطوني ، وتستمد أسماءها وتسلسلها من هناك ، اما عند المتكلمين فالمصدر الأول هو القرآن الكريم والحديث ، والنقاش العقلى الذاتى وعلى هذا مثلا نجد أن كتب الأصول تسير على منوال واحد تقريبا ، أعنى المسائل الخمس عشرة من الأصول الدينية كما هو واضح فى الكتب المسماة « اصول الدين » .

(هـ) معنى الفلسفة عند الفريقين : لقد عرفنا ما يقصد المتكلمون من علم الكلام ، انه دفاع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على الخصم ، بينما الفلسفة عند الفلاسفة ، البحث فى الموجودات بما هي موجودة أو شبيه ذلك (٤٣) . وهذا يعكس الفرق فى الموضوعات أو المنهج والغاية .

ان هذه الفروق هي فروق بين علم الكلام وفلسفة مثالية لاهوتية مؤمنة ، ويقينا أنها ستكون أعمق واشد لو قارنا علم الكلام الاسلامى بالفلسفة الخالصة كما نجدها عند المحدثين ، أو حتى عند اليونان . ولكن مما يجيز اطلاق اسم فلسفة اسلامية على المتكلمين وعلى فلاسفة الاسلام معا ، هو أن الفريقين لاهوتيان ، تنطبق عليهما خصائص الفلسفة الدينية أو خصائص الفكر الوسيط .

●●●

(٤٢) كذلك . الفصول من الاول الى الرابع من القسم الثانى ، وقد صححنا القول الباطل بان المعتزلة يضمرون القول بقدم العالم على اساس قولهم بفكرة « المعدوم » فى الفصل الاول ص ١١٨ فما بعد .

(٤٣) بحثنا : تقسيم العلوم ... وسترد الاشارة اليه كاملة بعد قليل .

٣ ـ اسماء علم الكلام :

سبق أن ذكرت كلاما لعبد الرزاق الاهليجيفى ((**شرح التجريد**)) فى معرض الكلام عن تعريف علم الكلام ومنه يتبين أن علم الكلام يطلق عليه اسم الفقه باطلاق ، ثم اختص به اسم الفقه الأكبر كما اطلق عليه أبو حنيفة ، ثم علم التوحيد والصفات ، فعلم الكلام . وقد جمع التهانوى فى « كشافه » أسماءه وهى : علم الكلام ، وأصول الدين ، والفقه الأكبر (٤٤) ، وسمى أيضا فى « مجمع السلوك » بعلم النظر والاستدلال ، وذكره التفتازانى فى « شرح العقائد (٤٥) ـ بعلم التوحيد والصفات ، وسماه الشهرستانى فى « الملل والنحل » بعلم الأصول (٤٦) . ولكل واحد من هذه التسميات تفسير .

(أ) الفقه الأكبر ، تمييزا له من مباحث الفقه العملية ، أو لأنه هو أصل العلم ، ولا يغيب عن البال أن معنى الفقه هو العلم .

(ب) التوحيد والصفات ، لأن أهم مباحثه الله وصفاته ، فسمي الكل بأشرف أجزائه .

(ج) أصول الدين : لأن مسائله مثل وجود الله ووحدانيته والمعاد الخ .. هي أساس الايمان والدين .

(د) علم النظر والاستدلال : لانه يعتمد على الاستدلال العقلى وليس على النصوص والنقل فقط .

(هـ) **اما تسميته بعلم الكلام فقد ذكر الايجي أقوالا متباينة وهي :**

- سمي الكلام لانه بازاء المنطق للفلاسفة.
- أو لأن أبوابه عنونت بالكلام فى كذا . . الخ .
- أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر فغلب عليه .
- أو لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات ومع الخصم (٤٧) .

ويعتمد الشهرستانى فى تفسيره للتسمية على انه بازاء المنطق وعلى فكرة ان الكلام فى القرآن وخلقه ، هي اهم مسائله التى كثر فيها الخصام (٤٨) .

---

(٤٤) التهانوى : كشاف ... الموضع نفسه ، وكذلك مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد ـ ص ٢٥٣ فما بعد .

(٤٥) التفتازانى : الكتاب السابق ـ ص١٥ فما بعد.

(٤٦) الشهرستانى فى ـ الملل والنحل ـ يقول : قال بعض المتكلمين : « الاصول » : معرفة البارى تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم ، وبالجملة كل مسالة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الاصول ومن المعلوم ان « الدين » اذا كان منقسما الى معرفة وطاعة ، والمعرفة اصل والطاعة فرع ، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد كان اصوليا ، ومن تكلم فى الطاعة والشريعة كان فروعيا ، فالأصول : هو موضوع علم الكلام ، والفروع : هو موضوع علم الفقه . « القسم الاول ص ٤٧ » .

(٤٧) الايجى : المواقف ـ ص ١٦ فما بعد ، وقد ذكر هذا مفصلا مصطفى عبد الرازق ـ السابق ، ص ٢٦٥.

(٤٨) الشهرستاني : الملل والنحل ـ قسم أول ص ٣٦ .

ويذكر **النسفى** (٤٩) جميع هذه التفاسير الأربعة ويضيف اليها تفسيرين آخرين وهما :

● لأن هذا العلم لايتحقق الا بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

● ونظرا لقيامه على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية كان أكثر العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا ، فسمى الكلام مشتقا من الكلم ، وهو الجرح ، ويرى أيضا ان سبب التسمية بعلم الكلام لأن أول خلاف وقع فى الدين كان فى كلام الله . أمخلوق هو أم غير مخلوق ، فتكلم الناس فيه فسمي هذا النوع من العلم كلاما واختص به (٥٠) .

ويؤيد هذا الراى **ماكدونالد** المستشرق الانجليزى (٥١) .

ويرى ابن خلدون أن هذه التسمية راجعة الى ما فى هذا العلم من المنظرة على البدع ، وهي كلام صرف وليست براجعة الى عمل ، او لأن سبب وضعه والخوض فيه كان تنازعهم فى اثبات الكلام النفسى (٥٢) ، ومثله جار الله (٥٣) . ويذكر عمر فروخ (٥٤) أن بعضهم زعم أن الكلام فى اللغة العربية يقابل (لوغوس) فى اليونانية (وملتا) فى السريانية بمعنى « الكلمة » ، وان علم الكلام فى العربية ترجمة للتعبير اليونانى أو السرياني الذى يتعلق بقضايا فى النصرانية تشبه قضايا علم الكلام فى الاسلام . وقد ناقش مصطفى عبد الرازق تفاسير الايجى الأربعة السابقة لتسمية علم الكلام ، فقال : « ويبدو لي أن البحث فى أمور العقائد كان يسمى كلاما قبل تدوين هذا العلم ، وكان يسمى أهل هذا البحث متكلمين ، فلما دونت الدواوين والفت الكتب فى هذه المسائل ، أطلق على هذا العلم المدون ماكان لقبا لهذه الأبحاث قبل تدوينها ، وعلما على المعترضين لها ، وانما سمي البحث فى الشؤون الاعتقادية كلاما وسمي أهله متكلمين لأحد وجهين :

(الأول) مايذكره السيوطى (٥٥) « أن مالك قال اياكم والبدع قيل ما البدع قال ــ أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة » .

---

(٤٩) النسفى : العقائد النسفية . القاهرة ١٣١٩ ص ٦ .

(٥٠) ابن خلكان : وفيات الاعيان . القاهرة ١٢٧٥ ج ا ص ٦٨٧ .

(٥١) ماكدونالد : دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ . مادة « كلام » ص ٦٧١ .

(٥٢) ابن خلدون ــ المقدمة ــ فصل الكلام ــ طبعة وافى . ص ١٠٣٥ فما بعد ، وكذلك ص ١٠٥٠ فما بعد .

(٥٣) زهدى حسن جار الله : المعتزلة . القاهرة ١٩٤٧ ص ٢٤٦ حاشية (٢) .

(٥٤) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى . بيروت ١٩٦٢ ، ص ١٤٣ .

(٥٥) السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام . القاهرة ١٩٤٧ ص ٢٣ .

وأما (الثانى) فيؤخذ مما نقله ابن عبدالبر(٥٦) المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ، أن مصعب قال ـ لم يزل أهل بلدنا يكرهون الكلام فى الدين ... ولاأحب الكلام الا فيما تحته عمل ، فالكلام علىهذا مقابل الفعل كما يقال فلان قوال لأفعال » (٥٧) .

● ● ●

ثانيا : نظرة تاريخية مستعرضة لبواكير الفكـراللاهوتى الاسلامى :

يتضمن هذا القسم استعراض حالالتفكيرفى الجاهلية وزمن الرسول والراشدين للتعرف على طبيعة التفكير السائد ومشاكله قبل ظهـورعلم الكلام ، وبذلك نسـتطيع تعـرف الأسباب الداخلية والخارجية التي أدت الى ظهور عـلمالكلام والفلسفة عند المسلمين فى أواخر القـرن الأول الهجرى كما سنوضح .

(١) حالة التفكير والعقيدة فى الجاهلية :

ان الذى يمكن أن يسـتخلص من جميـعالكتب فى الموضوع (٥٨) هو أن العرب لم يكونوا قد وصلوا الى طور الجدل الـكلامي والتفكـيرالفلسفي المنظم المبوب ، ومعظم ما عنـدهم من حكمة وأمثال ومعلومات طبية وفلكية وسواهـااستحصلوا عليه من تجاربهم ، وهذه الحـكم والمعارف هي معارف عملية بمعنى أنهم وصـلواأليها من تجارب الحياة . ولذلك فليس من المتوقع أن نجد عندهم بداية لعلم الـكلام ولاالفلسفة الاسلامية ولا لأية فلسفة من اى نوع بمعناها الصحيح .

ومع هذا فقد كان للعرب قبل الاسلام ـشأنهم شأن الناس جميعا آراء وعقائد فى الحياة وفى الدين ، وفيما يلي أشـير الى هـذه الآراءوالعقائد بقدر ما يتطلب المقام .

(أ) يخبرنا القرآن بوجود أديان كثيرة فىالجاهلية « انالذين آمنواوالذين هادواوالصائبين

---

(٥٦) ابن عبد البر : مختصر جامع بيـان العـلموفضله . القاهرة ١٣٢٠. ص ١٥٣ فما بعد .

(٥٧) مصطفى عبد الرازق : كتابه السابق ـ ص٢٦٥.

(٥٨) اهم المصادر القديمة فى الموضوع الى جـانبالقرآن ، كتاب « المعارف » لابن قتيبة تحقيق ثروتعكاشة القاهرة ١٩٦٠. ص ٦٢١ ، و « مروج الذهب » للمسعودى،القاهرة ١٨٦٧ . ج ١ ص ٢٣٨ ، و « طبقات الامم » لابن صاعد الاندلسي . بيروت ١٩١٢ ص ٤١ فما بعد ، و « تاريخاليعقوبى » . النجف ١٣٥٨ ج ١ ص ٢١٤ ، و « السيرة » لابن هشام ، تحقيق عبد السلام هارون . القاهرة ١٣٧٤ ،ج ١ ص (٥٠) . والحيوان ـ للجاحظ تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٩٣٨ ج ٤ ص ١٩٨ فما بعد ، وكتـاب« البدء والتاريخ » للمقدسي ج ٤ ص ٣١ ـ ٣٢ ، و « الملل والنحل » ج ٢ ص ٢٤٢ فما بعد . هذا اضافة الى اشعارهمأما الكتب الحديثة فاهمها « بلوغ الارب » لمحمود شـكرى الألوسي . القاهرة ١٩٢٤ ج ٢ ص ١٩٤ فما بعد ، و « تمهيدلتاريخ الفلسفة الاسلامية » لعبد الرازق ص ١٦١ فما بعد و « تاريخ الفكر العربى » لعمر فروح ص ٩٨ فما بعـد ،ولكن أهم وأجمع وأوفى كتاب عن الموضوع هو كتـاب : جواد على « تاريخ العرب قبل الاسلام » بغداد ١٩٥٥ حيثيكرس الجزء الخامس والسادس ـ للحـديث عـن أديان العرب وافكارهم قبل الاسلام . وانظر كذلك : عمر فروخ :تاريخ الجاهلية : بيروت ١٩٦٤ ص ١٥٨ فما بعد .

والنصـــارى والمجـوس والذين اشركوا أن اللهيفصل بينهم يوم القيـــامة ان الله على كل شيء شهيد » (٥٩) .

ولذلك نجد أن قسما من شعرائهم كانوامسيحيين أو يهودا ، ويظهر الأثر المسيحى فى شعر **عدى بن زيد العبادى** . بينما تظهر ثقـافةالفترة اليهـودية والنصرانية وما يســمى بدين الاحناف عند **أمية بن أبى الصـلت** وسـواء منالشعراء الاحناف مثل **زيد بن عمرو وورقة بن نوفل** (٦٠) . وقد أوضح جواد علي ان أهل الكتابفى الحجاز كانوا مثل سواهم من العرب علىحظ قليل ضئيل من النمو الفكرى والحضارى ، ولاتعرف لهم كتب سوى التوراة والانجيل ،ويقتصر وجودهما على علمائهم فقط (٦١) .

(ب) ويوجد الى جانب هذه الأديانجماعةمن الأحناف ، يؤمنون باله واحـد ، وينبذون الأصنام وسواها من عادات الجاهلية غيرالحميدةويريدون العودة الى دين ابراهيم الخليل (٦٢) .

(ج) وكان غالبيتهـم مشركين ، وهـمأقسام ، فقسم ينكرون الخالق والبعثويقولون « ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين »« وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيـا وما يهلكنا الاالدهر(٦٣)»، ويسميهم الشهرستانىمعطلة العرب (٦٤) ، وقسم يقرون بالخالقوحدوث العالم وينكرون البعث والاعادة فمنهم من يقـربكل ذلك وينكر الرسل ويعبد الأصنام باعتبارها شفعاء ووسائط تقربهم الى الله زلفى (٦٥) ، وكانقسم منهم يعبد الملائكة أو الجن ويزعم انها بنات الله وشفعاء لهم عنده (٦٦) . ويقول ابن قتيبةعن أديانهم : « كانت النصرانية فى ربيعة وغسـان وبعض قضاعة ، وكانت اليهودية فى حمير وبنيكنانة وبني الحارث بن كعب وكنـدة ، وكانت المجوسية فى تميم ... وكانت الزندقة فى قريشأخذوها من الحيرة (٦٧) .

---

(٥٩) القرآن ، الحج ١٧ .

(٦٠) انظر شعرهم فى : لويس شـيخو : شـعراءالنصرانية . بيروت ، ١٨٩٠ . وانظر كتابنا
AL-Alousi. H.M. : The problem of Creation in Islamic Thought, Baghdad, 1968. Part 1. Ch. 4. P. 122-123.
حيث ذكرنا عديد المصادر والبحوث عن هؤلاء .

(٦١) جواد على : تاريخ العرب قبل الاسلام ـ ج ٦ص ٧.

(٦٢) انظر مادة : حنيف . دائرة المعارف الاسلامية

(٦٣) قرآن ٦ : ٢٩ ، ٤٥ : ٢٤ .

(٦٤) الشهرستانى : الملل والنحل ـ قسم ثان ـص ٢٤٤ بعنوان معطلة العرب .

(٦٥) قرآن ٣٩ ـ ٣ .

(٦٦) قرآن ١٦ : ٥٧ ، ٤٣ : ١٩ .

(٦٧) ابن قتيبة : المعارف . ص ٦٢١ ، ونجـدقريبا من هذا عند المقدسي ، حيث يقول انه كان فى العرب كل ملة ودين ، « البدء والتاريخ » ج ٤ فصل ١٢ ص ٢١ ،ونجد اقوالا مشابهة حيث يكرر ابن صاعد كلام ابن قتيبة هذا ـ طبقات الامم . عند كلامه عن أمة العرب ص ٤١فما بعد .

(د) ويمكن اختصار آراء غالبية العرب بما يلى :

● **الايمان بالله :** وهذا واضح فى معظم الشعر الجاهلي ، قال عبيد بن الأبرص :

من يسأل الناس يحرموه   وسائل الله لا يخيب

وقال لبيد :

فاقنع بما قسم المليك فانما   قسم الخلائق بيننا علامها

● **الوثنية :** اى عبادة الأصنام كوسائط بينهم وبين الله ، أدخلها عمر بن لحي اليهم من الشام ، وكان العرب يعتقدون أنها أدنى مرتبة من الله ، قال أوس بن حجر :

وباللات والعزى ومن دان دينها   وبالله أن الله منهن اكبر

ومع ذلك فلم تكن هذه الأصنام تؤخذ دائما بمأخذ الاحترام ، يقول أحدهم :

أرب يبول الثعلبان براسه   لقد ذل من بالت عليه الثعالب !

ويقول الآخر :

أتينا الى سعد ليجمع بيننا   فشتتنا سعد فلا نحن من سعد

وهل سعد الا صخرة بتنوفة   من الأرض لايدعى لغى ولا رشد

« وسعد هنا اسم صنم لأهل كنانة » .

● **انكار بعث الرسول :** لانهم بشر مثلهم يقول القرآن الكريم « ذلك بأنهم كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهدوننا ؟ فكفروا وتولوا (٦٨) وقوله : « وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا أن قالوا : أبعث الله بشرا رسولا (٦٩) » .

● **انكار بعث الأجساد واليوم الآخر :** يقول القرآن الكريم حكاية عنهم « أاذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد » (٧٠) « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيى العظام وهي رميم » (٧١) « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا الا الدهر (٧٢) » « أاذا متنا وكنا ترابا وعظاما أانا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون ... » (٧٣)

---

(٦٨) قرآن ٦٤ : ٦ .

(٦٩) قرآن ١٧ : ٩٤ .

(٧٠) قرآن ٥٠ : ٣ .

(٧١) قرآن ٣٦ : ٧٢ .

(٧٢) قرآن ٤٥ : ٢٤ .

(٧٣) قرآن ٣٧ : ١٦ ـ ١٧ .

قال الشاعر :

حيـــاة ثم مــوت ثــم نشر   حــديث خــرافة يا ام عمــرو

ويقول شداد بن الأسود يرثى قومه قتلى بدر :

يخبّرنا ابن كبشة ان سنحيا   وكيف حيـــاة أصــداء وهــام

(وابن كبشة اراد به النبى « ص »)

على أن بعضـــهم كان يؤمن بالبعث ــ ان صحت نسبة هذه الأشعار الى قائليها يقول زهير:

فلا تكتمن الله ما فى صدوركم   ليخفى ومهمـــا يكتم الله يعــلم

يؤخر فيوضع فى كتاب فيدخر   ليوم الحساب أو يعجل فينقم

وتوجد أشعار اخرى ...

● **الايمان بحتمية الموت** : كان الجــاهلي ينظر الى الحياة نظرة مادية محضة ، فالحيـــاة تجمع العناصر ، والموت يفرقها ، والذى يحيى ويميت هو الدهر . والموت محتم ــ يقول عمرو ابن كلثوم :

وانا ســـوف تدركنا المنــــايا   مقــدرة لنـــا ومقــــدرينا

ويقول حاتم الطــائى :

أماوي ما أغنى الثــراء عـــن الفتـــى   اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

وقد أدى بهم الى عدم تهيب الحرب والى الانغماس فى اللذات .

يقول طرفة بن العبد :

الا أيهذا اللائمى أحضر الوغى   وان أشهد اللذات هل أنت مخلدى

فان كنت لا تستطيع دفع منيتى   فدعنى أبادرها بما ملكت يدى (٧٤)

● ● ●

(٢) العقائد كما نجدها فى القرآن وزمن الرسول:

جاء القرآن بعقيدة متكاملة وجد فيهــــا المسلمون الأولون ما يكفيهم مؤونة البحث النظرى والمسعى وراء التعلم عن غيره . ولذلك فقـــدصدق المستشرق **كارادى فو** فى قوله « ان محمدا (ص) وان لم يكن فيلسوفا بالمعنى الكامل قــدواجه كثيرا من المسائل الفلسفية بحلول كونت

---

(٧٤) معظم الكتب السابقة عن الجاهلية وآرائها تذكر هذه الأشعار ، انظر على الخصــوص ابن صــاعد ، والشهرستانى ، وجواد على ، وعمر فروخ (المواضع السابقة) ويرى فروخ فى بعض اشعارهم فلسفة خالصــة ويقــارنها ببعض فلسفات اليونان ، وفى راينا ان هذا كثير . كتـــابه السابق ص ١٦٧ ــ ١٦٨ .

العقيدة الاسلامية ، واذن فلم تكن الحقيقة المطلقة هي المشكلة التى كان العرب يحاولون حلها ، لانهم عرفوا هذه الحقيقة فى نواحيها الجوهرية بواسطة الوحي الالهي ، وانما كانت غايتهم شرح هذه الحقيقة والانتصار لها (٧٥) .

وعليه لم يتجه المسلمون الأوائل الى التفلسف كما نجده عند اليونان مثلا ، اذ وجدوا فى القرآن ما يجب أن يعرفوه عن الله والكون والانسان .

وتكاد المصادر القديمة تجمع على أن المسلمين زمن الرسول لم يكونوا يختلفون فى مسائل العقيدة الرئيسية مثل وجود الله وصفاته ولم يبحثوا فى هذه المسائل ، كما أن أحدا من الصحابة وسواهم لم يسأل الرسول عن صفات الله بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات ولم يتعرض أحد منهم الى تأويل شيء ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى اثبات نبوة محمد (ص) سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة (٧٦) ، ونجد شبيها لهذا القول عند الغزالى (٧٧) وجاء مثله فى كتاب « أعلام الموقعين عن رب العالمين » (٧٨) والذى يستخلص من هذه الكتب أن الخوض فى امور كهذه كان ممنوعا أو غير محبوب . وقد وضحت تلك المصادر أيضا أن الجدل فى الدين لم يكن مرغوبا فيه ، بل كان منهيا عنه . يقول القرآن « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » (٧٩) ويقول « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » (٨٠) . وقال « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ... » (٨١) وسواها مثل « وان جادلوك فقل اللـه أعلم بما تعملون اللـه يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » (٨٢) فالجدل اذن لم يكن مطلوبا الا عند الحاجة وعلى مقدارها ، ولم يشجع القرآن المسلمين عليه (٨٣) .

---

(٧٥) عن كتابه . ابن سينا طبع باريس ١٩٠٠ ص ٥ مقتبسا عن محمد موسي ، القرآن والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ١٣ . أنظر أيضا القرآن والفلسفة ص ١٣ .

(٧٦) الخطط ، القاهرة ١٢٧٠ ، ج ٤ ص ١٨ – ٨١ تحقيق سليمان دينا ، القاهرة ١٩٦١ .

(٧٧) الجام العوام ، القاهرة ١٣٠٩ ص ٢٥ فما بعد « فيصل التفرقة » ص ٧٩ – ٨٠ وابن عبد البر ، مختصر جامع بيان العلم ص ١٥٣ وابن تيمية ، كتاب النبوات ص ١٢٥ .

(٧٨) لابن القيم الجوزية ، القاهرة ١٩٥٥ ج ١ ص ٥٥ والتبصير فى الدين للاسفرائينى الكوثرى مطبعة الخانجى ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢١ – ٢٥ .

(٧٩) قرآن : ٣ : ١٠٣ .

(٨٠) قرآن : ٣ : ١٠٥ .

(٨١) قرآن : ٨ – ٤٦ .

(٨٢) قرآن : ٢٢ : ٦٨ – ٦٩ ، ٦ : ١٥٩ .

(٨٣) فى بداية « رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام » يناقش الأشعرى دعاوى المحرمين لعلم الكلام ثم يرد أن الرسول وأصحابه تكلموا فى هذه الامور وهي موجودة فى القرآن مجملة لا مفصلة . وعلى العموم فى هذا النقاش بين الأشعرى وهؤلاء ما يلقى ضوءا على طبيعة علم الكلام وصلته بالاسلام ، والقرآن ، وهل تكلم الصحابة فيه أم لا ، الأشعرى : رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، حيدر اباد ١٣٢٣ ص ٣ – ١٢ .

وثمة عوامل اخرى ساعدت المسلمين زمن الرسول على عدم الخوض فى المسائل الفلسفية والكلامية وقبول القرآن كما هو الى جانب ما ذكرنا واعنى بها وجود الرسول بينهم . يقول طاش كبرى زادة « وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والاوهام (٨٤) وكذلك بسبب الاستغراق فى الحروب . يضاف الى ذلك أن مستوى المسلمين العقلى لم يكن على درجة من النضج الفكرى والفلسفى بحيث يعرضهم للتساؤل الفلسفى واثارة المشاكل الفردية ، لأن معرفتهم كانت مقتصرة على نقل القرآن وأقوال الرسول بدون سؤال (٨٥) .

ويرجع **التفتازانى** نزعة التوقف هذه الى « صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى ، وقرب العهد بزمانه ، ولقلة الوقائع والاختلاف ، وتمكنهم من الرجوع الى الثقات (٨٦) .

يضاف الى ذلك عامل آخر وهو الطبيعة الانغلاقية للمجتمع الاسلامى آنذاك لانه لم يكن ثمة رغبة واسعة ، بل محدودة ، لمعرفة ما عند اهل الكتاب وسواهم ، خصوصا وان جدة الاسلام وحداثته تجعل المسلم يعتقد انه يملك الحقيقة كلها وانه ليس ثمة شيء ليتعلمه عند سواها .

فالخلاصة أن المسلمين لم يكن عندهم كلام ولا فلسفة زمن الرسول ولا خوض فى مسائل العقيدة للأسباب التالية :

- لأن القرآن قدم لهم نظرية شاملة جاهزة عن الله والكون والخلود والنفس والبعث ، الخ.
- نهيُ القرآن عن الخوض فى الدين والجدل الا عند الحاجة .
- ضعف المستوى العقلي الفلسفي عندهم .
- انغلاق مجتمعهم وتحمسهم للحقيقة التى جاء بها الاسلام .
- الحروب والانشغال بتأسيس الدولة.
- وجود الرسول بينهم (٨٧) .

ومع هذا كله فان المؤرخين **ابن سعد (٨٨) والسيوطى (٨٩) والشهرستانى (٩٠)** وسائر كتب الفرق يذكرون أن الرسول وجد جماعة من الصحابة يتحدثون فى القدر فنهاهم وقال « بهذا

---

(٨٤) مفتاح السعادة . ج ٢ ص ٣٢ .

(٨٥) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ، القاهرة ١٣٧٨، ج ٦ ص ٤٢٦ .

(٨٦) التفتازانى : شرح العقائد النسفية . ص ١١ ،وقريب من ذلك عند الملطى ، الرد والتنبيه على اهل الاهواء والبدع ، تحقيق سيفن ديدرنغ . استانبول ، ليبزج ١٩٣٦، ص ١٢ وكذلك عند الأشعرى ، مقالات الاسلاميين ، تحقيق دتر . استانبول ١٩٢٩ ، ص ٢٩٤ .

(٨٧) كتابنا بالانكليزية : مشكلة الخلق – السابق –قسم ثان . المقدمة ص ١٥٩ – ١٦٠ .

(٨٨) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ليدن ١٣٣٢ ،ج ٣ قسم (٢) ص ١٤١ .

(٨٩) السيوطى : صون المنطق – السابق – ص ١– ٣٥ .

(٩٠) الشهرستانى : الملل – قسم اول ، حيث يورداخبارا اخرى عن احتجاج جماعة من منافقى احد بالقدر ص ٢٨ .

ضلت الأمم قبلكم » وهذا مانجده فى البخارى (٩١) ومهما يكن فان هذه المناقشات والاسئلة كانت نادرة ، اللهم الا فى مسائل ليست فى صلب العقيدة بل فى أمور شرعية عملية (٩٢) .

ولا يتفق « أبو ريده » مع **دى بور** الذى يرى هذا الرأى . بينما يرى أبو ريده أن المسلمين سألوا وجادلوا (٩٣) .

واذا كنا بصدد هذه المسائل فعلينا أن نبين مسألة أخرى وهي أن القرآن ، وان كان ينهي عن الجدل ، فهو ليس ضد التفكير والتأمل ، بشرط أن يؤدى ذلك الى معرفة الله . فحث القرآن على تأمل الكون (٩٤) ولكن بعض الباحثين الغربيين ومنهم **تينمان** Tennman يرى أن القرآن كان من جملة عوائق التفكير الحر عند المسلمين (٩٥) والحق أنه اذا كان يريد أن القرآن حال بينهم وبين التفكير الحر ، بمعنى غير المحدد بالقرآن والاسلام والتوحيد ، فهذا فيه بعض الحق ، وان كان أراد أنه حال بينهم وبين كل تفكير حتى فى أمر العقيدة فهذا غير صحيح ، لأن القرآن يحث على التأمل كما أسلفت .

ومما له دلالة بهذا الصدد أن كثيرا من المؤرخين للفكر اليونانى مثل **ديورانت وبرنيت وسانت هلير وبيورى ولفنجستون** يؤكدون أن من أسباب ازدهار الفلسفة والعلوم عند اليونان عدم وجود كتب مقدسة موحى بها ، ولا سلطة دينية كهنوتية تحميها الدولة ، مما أفسح للفكر البشرى الحرية الكاملة ، وجعل اليونانيين يعتمدون على جهدهم الشخصى للاجابة على أسئلة الطبيعة والمشاكل العامة (٩٦) .

---

(٩١) البخارى : صحيح البخارى . كتاب التفسير . حديث رقم ٢٣٧ .

(٩٢) ابن قيم الجوزية « اعلام الموقعين عن رب العالمين » ، القاهرة ١٩٥٥ ج ١ ص ٥٥ ومحمد عبده : رسالة التوحيد ـ السابق ـ ص ١١ . ويذهب هذا المذهب من المحدثين على سامى النشار ـ كتابه نشأة ـ السابق ـ ص ٥٣ ، وعرفان عبد الحميد دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية . بغداد ، ١٩٦٧ ص ١٢٤ فما بعد ، وهاشم الحسني : الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة . بيروت ١٩٦٤ ص ١٩ ـ ٢٤ ، وانظر زيهر ـ العقيدة والشريعة ـ ص ٨٠ ، وهو راى الغرابى : تاريخ الفرق الاسلامية . القاهرة ١٩٥٩ ص ١٢ فما بعد ، حيث ينقل عن المقريزى ـ الخطط ـ ج٤ ص (١٨٠) : نصوصا عن عدم سؤال المسلمين للرسول عن شيء من الخلافيات وكراهية الرسول للكلام فى هذه الامور .

(٩٣) أبو ريده : فى حواشيه على دى بور كتاب الاخير ـ السابق ـ حاشية (٢) الطويلة على ص ٧١ .

(٩٤) القرآن ٣ : ١٩٠ ، ٥٠ : ٦ .

(٩٥) محمد يوسف موسي : القرآن والفلسفة ، ص ١٧٤ ، ومصطفى عبد الرازق ـ تمهيد ـ ص ٤ ـ ٥ ، وابراهيم مدكور : فى الفلسفة . القاهرة ، ١٩٦٨ ، المقدمة والخاتمة . ويشير محمد يوسف موسي الى كتاب تنمان ، ترجمة كوزان الى الفرنسية : وكذلك يفعل ابو ريدة فى كتابه السابق .

Tennemann : Manuel de L'histore de La Philosophie, Paris 1839 P. 309.

(٩٦) ديورانت : قصة الحضارة . الترجمة العربية ج ٦ . ص ٢٤٩ ، ج . بيورى : حرية الفكر ، ترجمة احمد امين ومحمد عبد العزيز اسحاق . القاهرة (بلا تاريخ) الفصل الثالث . ص ٣٧ فما بعد ،

Burnet : Early Greek Philosophy, London, 1963. P. 14, 83-84.

وبرنيت . وكذلك : توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . طبعة ثانية ، ١٩٥٨ ص : ٥٣ ـ ٥٥ .

وفى هذا الصدد لابد من ايضاح نقطة أخرى لقد ردد كثير من المستشرقين والباحثين امثال **كرادى فو ودى بور** (٩٧) **وجب** (٩٨) **وجولدتسيهر** (٩٩) ، أن القرآن ليس بكتاب لاهوت ولا فلسفة ، ولذلك فلا تجد فيه فلسفة بالمعنى الصحيح ولا كلاما ، أو كما يقول دى بور « جاء القرآن للمسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات ، وتلقوا فيه أحكاما ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد » . ومثل هذه الاقوال لايمكن أن يسلم بها اذا أريد بها أن القرآن لم يأت بعقائد وآراء دينية وكونية وميتافيزيقية على الاطلاق ، لأن القرآن كما هو معروف يقدم حلولا واضحة عن وجود الله وصفاته والروح والبعث والمسائل الخلقية كالشر وأصله الى غير ذلك ، أما اذا أريد بهذه الأقوال أن القرآن لايقدم عقائد مبوبة تتبع المنهج الموضوعى فى البحث فهذا مسلم ، كما يقول **دكتور حمودة غرابة** .

والحق أن ما يقدمه القرآن من العقائد والحلول فى شؤون العقيدة مثل القضاء والقدر ، والله والكون وخلقه ، والآخرة والعقاب والثواب والمسائل الخلقية ، يعتبر فى الحقيقة أهم مادة تتكون منها الفلسفة وعلم الكلام الاسلاميان .

بل ان الأدلة متوفرة للقول بأن مشاكل علم الكلام الاسلامى ، وخصوصا مسألة مقترف الكبيرة «والجبر والاختيار والتوحيد» ، ومسائل أخرى تتعلق بقضايا عامة مثل « النبوة واثباتها » وحدوث العالم « وخلود الروح » ووجود حياة أخرى والقضايا الاجتماعية والخلقية انما تبتدىء من القرآن ، وهذا ما حدا ببعض المؤرخين الى اعتبار أن نشأة علم الكلام هي نشأة داخلية من القرآن وليس بمؤثر خارجى كما سنبين ، بينما اعترف القسم الآخر بالأثر الاجنبى الى جانب أثر القرآن نفسه ، وسنوضح ذلك كله بعد قليل .

• • •

(٣) العقائد زمن الراشدين :

لايمكن القول أن علم الكلام أو الفلسفة ظهرت فى هذا الوقت ، ذلك أن هؤلاء الخلفاء كانوا صارمين بوجه من يقول ببدعة جديدة ، ولكن ظهرت جملة أمور ربما كانت مهيأة للكلام .

فأولا ــ المشاكل السياسية ومقتل عثمان ، ثم الفتنة الكبرى ومقتل على وخروج الخوارج وظهور المرجئة والشيعة ، كل ذلك كان لأسباب سياسية انعكست على العقائد وخصوصا فى مسألة الامامة ومقترف الكبيرة ، وهو أمر تكاد تذكره جميع كتب الفرق الاسلامية التاريخية . بل ثمة احتمال أن بدء المعتزلة السياسيين كان فى هذا العصر (١٠٠) والى جانب هذه الخصومات

---

(٩٧) كتابه السابق . ص (٦٦) وحاشية (٢) .

(٩٨) جيب : بنية الفكر الدينى فى الاسلام . تعريب عادل العوا . دمشق ، ١٩٥٩ ، ص ٨٩ ، ٩٧ .

(٩٩) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ٧٧ .

(١٠٠) انظر بحث نيلنو : بحوث فى المعتزلة ــ أصل تسميتها ضمن عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى الحضارة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٠ ص ١٧٤ فما بعد ، وكذلك عرفان عبد الحميد ــ السابق ص ٨٤ فما بعد .

السياسية ونشوء معظم الفرق التى لم تكن على حظ من التعمق الفكرى والجدل الكلامى ، ظهرت بوادر أخرى للتفكك فى الوحدة العقائدية الاسلامية وبدات عناصر غريبة وأفكار أجنبية تدخل البنية الاسلامية ، فمثلا :

(أ) ظهرت فكرة الرجعة وحلول الجزء الالهي في علي وبنيه وآله ، وفكرة الغيبة على يد عبد الله بن سبأ ، سواء كان وجوده حقيقيا أم غير حقيقى (١٠١) .

(ب) ظهور أمثلة على التفكير بالقدر ، وأمثال ذلك أن **عمر** رضى الله عنه جلد وقطع يد سارق لأنه أدعى انه سرق بقضاء الله (١٠٢) .

ويروى البخارى أن رجلا سأل عليا عليه السلام عند منصرفه من صفين أكان مسيرنا بقضاء الله وقدره (١٠٣و١٠٤) .

كما يقال أنه فى زمن عمر تكلم أحد الصحابة وهو عبد الله بن صبيح فى القدر فجلده عمر بن الخطاب وأمر المسلمين بتجنب مجلسه (١٠٥) .

● ● ●

(٤) فى زمن الأمويين :

يقول طاش كبرى زادة فى مفتاح السعادة :

« فاعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدى المعتزلة والقدرية فى حدود المادية من الهجرة لأن الاعتزال كان من جهة واصل بن عطاء ، وكانت وفاته فى سنة ١٣١ هـ (١٠٦) ، وقد ظهر أواخر الصحابة وزمن الامويين القول بالجبر والقول بحرية الارادة ، وتكلم فى هذه المسائل معبد

---

(١٠١) قدمت دراسات كثيرة عن حقيقته ، فانكر وجوده طه حسين « فى الفتنة الكبرى » واثبت وجوده احمد أمين فى « فجر الاسلام » وشايع الفريقين كثيرون ، وقد ذكرته او ذكرت السبئية وأثرها معظم كتب الفرق والرجال القديمة ، خصوصا عند كلامهم عن الشيعة والغلاة وفكرة الرجعة وألوهية الأئمة ، ولا يسع المقام لذكر كل هذه المصادر ، ونكتفى ان نحيل الى « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، ومختصره ـ للرسنى ، و « الملل والنحل قسم اول » للشهرستانى ، والتبصير ـ للاسفرائينى ، و« الفصل » لابن حزم ، « فرق الشيعة » للنوبجتى ، و « المنية والامل » لابن المرتضي ، و « المقالات والفرق » للقمى ، و « منهاج السنة » لابن تيمية ، و « شرح نهج البلاغة » لابن ابى الحديد . و « مقالات الاسلاميين » للاشعرى ، وكل هذه المصادر فى مواضع متفرقة ، ونكتفى بالاشارة من الكتب الحديثة الى الدراسات الجامعة عنه : مرتضي العسكرى : عبد الله بن سبأ ـ القاهرة ، ١٣٨١ ، وحواشي القمي : المقالات والفرق . لمحققه محمد جواد مشكور ، طهران ، ١٩٦٣ ، ص ١٦١ ـ ١٦٢ ، وكذلك : كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التشيع والتصوف . بغداد ١٩٦٣ ج ١ ، فى مواضع متفرقة ، حيث يورد آراء كثيرين ومنهم على الوردى

(١٠٢) ابن المرتضي : المنية والامل . بيروت ، ١٩٦١ ص ١٠ .

(١٠٣) البخارى : صحيح البخارى ، كتاب التوحيد .

(١٠٤) المنية والأمل ص (١٠) ، والغرابي : ـ السابق ـ ص ١٥ ـ ١٦ .

(١٥٠) النشار ـ نشأة ... ص ٥٦ .

(١٠٦) مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٧ .

الجهنى وغيلان الدمشقى وجعدبن درهم وجهم بن صفوان. وهذايكاديكون تكرارالقول الشهرستانى السابق عن دور المعتزلة فى ظهور علم الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسية ، هارون ، والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل وانتهاؤه من الصاحب بن عباد وجماعة من « الديالمة » (١٠٧) .

ويمكن ارجاع أسباب ظهور المشكلة عموماالى :

● ان المشكلة عامة ، تظهر حالما يصل الانسان الى طور معين ، وهى تظهر مع من يقول بوجود اله كامل القدرة والعلم السابق ، وعندئذيحتاج الانسان الى أن يحدد « الفعل البشرى » نفسه وما يلحقه من مسؤولية سلبا وايجابا .

● آيات فى القرآن متضاربة ظاهريا تؤيدالجبر أو الاختيار كما أشرنا فى هذا البحث فى مكان آخر .

● مؤثرات أجنبية كالمسيحيين، وسنوضح هذه الأمور من خلال ماسنعرضه معهذا البحث.

● أسباب سياسية ، أعنى تشجيع الأمويين ابتداء بمعاوية ـ للجبرية ، كما سنوضح بعد قليل ..

وفيما يلى بعض التفاصيل عن هذه الحركة متمثلة فى هؤلاء الاشخاص الممثلين لمذهب الجبر :

(أ) **الجعد بن درهم .** وهو مولى لبنى مروان أو الحكم أو سواه (١٠٨) ، وهو من خراسان ويذكر ابن نباتة أن أخت الجعد بن درهم كانت أم مروان بن محمد (١٠٩) ، ولكن كما يلاحظ البعض بحق لو كان كذلك لتردد خالد القسرى فى قتله (١١٠) ، ولا تعرف سنه ومكان مولده . ولكن يعرف أنه كان يقيم بدمشق ثم ذهب مؤدبالابن مروان بن محمد عندما كان هذا الأخير واليا على الجزيرة ، وسمى مروان بالجعدى لتأديبه ابن مروان (١١١) ، نشر فى الجزيرة آراءه فى نفي الصفات فنفي الى البصرة أو الكوفة ، وفى الأخيرة التقى بجهم بن صفوان ، ثم أمر هشام بن عبدالملك خالدا القسرى بقتله فقتل سنة ١٢٠ هـ . وقال خالد بعد خطبة العيد ، (أيها الناس ضحوا قبل الله ضحاياكم فانى مضح بالجعد بن درهم فانه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولا موسى كليما ثم نزل وذبحه فى أسفل المنبر حوالى سنة ١٢٠ هـ (١١٢) ، وهناك روايات أخرى عن سبب قتله مثل نزاعه مع أحد قضاة الرقة فى زمن عمر بن عبد العزيز فشهد عليه بالكفر امام هشام (١١٣)

---

(١٠٧) الشهرستاني : الملل ... قسم أول ص ٣٧ .

(١٠٨) انظر فى ذلك كتاب « جهم بن صفوان » لخالد العسلي ، وهو آوفى مصدر ، ص ٤٧ ـ بغداد ١٩٦٥ عن الجبرية عند جهم واتباعه .

(١٠٩) سرح العيون ـ الطبعة الرابعة ـ القاهرة ، ١٣٢١ ص ٢٠٣ .

(١١٠) خالد العسلي . ص ٤٨ .

(١١١) انظر مجموعة المصادر فى حاشية خالد العسلي حاشية (٦) على ص ٤٩ .

(١١٢) انظر المصادر كاملة فى كتاب خالد العسلي ص ٥١ حاشية (٣) .

(١١٣) المصادر الحديثة : كتاب خالد العسلى ـ السابق ، ثم الغرابي ، كتابه السابق ، ثم المشار ، نشأة ص ٥٨ فما بعد ، وفيها ذكر كامل للمصادر القديمة .

ويمكن تلخيص آرائه فى النقاط الثالثة :

● القول بخلق القرآن ـ يقول ابن نباته« أنه أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلممنه الجهم بن صفوان القول الذى نسب الى الجهمية » (١١٤) .

● انه قال بالتعطيل أى أن الصفات هيالذات . يقول ابن تيميه « أصل فشو البدع بعد القرون الثلاثة وان كان أصلها فى عصرالتابعين وأول من حفظ عنهم مقالة التعطيل فى الاسلام هو الجعد بن درهم ، وأخذ عنه الجهمبنصفوان فنسبت اليه (١١٥) .

● وتختلف المصادر ، فى رايه ، فى القدروحرية الارادة ، فبينما يمكن الاستنتاج من النصين السابقين لابن تيميه وابن نباته أنه كانيقول بما يقول به بعده جهم ـ أعنى الجبر وهو ماكاد يجمع عليه (١١٦) المحدثون نجد أن ثمةنصينقد يدلان على قوله بحرية الارادة .

يقول البغدادى فى « **الفرق بين الفرق** » :ثم حدث فى زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية فى القدر والاستطاعة من **معبد الجهنىوفيلان الدمشقى والجعد بن درهم** وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة **كعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله** (١١٧) وأقرانهم وأوصوا اخلافهم بأن لا يسلموا على القدرية ولا يصلوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم . والنص الثانى فى كتاب « التبصير » **للاسفرائينى** (١١٨) وهو بلا شكنفس النص أعلاه ، ويؤيد ذلك ان الرازى حين يعدد الفرق الجبرية لايذكر معبدا وكذلك لا يشير اليهالشهرستانى ضمن الجبرية (١١٩) ، وثمة نصان آخران يثبتان قوله بحرية الارادة ، يقول ابنكثير (١٢٠) انه غالى فى قدرة الانسان حتى قال : ان الخمر ليس من فعل الله ولكنهمن فعل الخماروالنص الآخر (١٢١) لابن حجر العسقلانى وهو شبيه بما فى البداية والنهاية أعلاه .

ويقول ابن نباته وابن الأثير وغيرهما ، انالجعد اخذ ذلك ، اى القول بخلق القرآن ، من **أبان بن سمعان** واخذه هذا من **طالوت بن أختلبيد بن أعصم اليهودى** الذى سحر النبى صلى

---

(١١٤) سرح العيون ص ٢٠٣ .

(١١٥) الرسالة الحموية لابن تيميه ـ القاهرة١٣٢٣ص ١٥ .

(١١٦) الغرابى : تاريخ .. ص ٢٩ ، ونشار ،نشاة ص ٤٨ ، وابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، دار الفكر العربى (بلا تاريخ) ج ١ ص ١٢٣ ص ١٧٩ .وجار الله « المعتزلة » القاهرة ١٩٤٧ ص ٣٤ . والقاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ـ القاهرة ١٣٣١ ص ٢٧ .

(١١٧) البغدادى : الفرق بين الفرق . ص ١٨ .

(١١٨) التبصير : ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(١١٩) الملل والنحل قسم أول ، ص ٧٩ فما بعد .

(١٢٠) ابن كثير : البداية والنهاية ، القاهرة ١٩٣٢ ،ج ٩ ص ٣٥٩ .

(١٢١) ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان .حيدر أباد ، ١٣٢٠ ج ٢ . ص ١٠٥ .

الله عليه وسلم وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طالوت زنديقا وهو أول من صنف لهم فى ذلك ، ثم أظهره الجعد بن درهم (١٢٢) .

أما قوله بخلق الانسان لأفعاله أو بالجبر فربما يكون أخذه من بعض آيات القرآن ، أو بتأثير مسيحى كما سنوضح ذلك فيما بعد عند الكلام عن الأثر المسيحى .

(ب) **الجهم بن صفوان** : وهو من موالى الازد اليمانية وأصله من بلخ بخراسان لا تعرف سنة ميلاده ، وكل ما نعرفه عنه أنه ذهب الى الكوفة والتقى بالجعد وربما بأبى حنيفة أيضا ، واخذ عن الجعد القول بخلق القرآن ثم رجع الى بلخ وكان يناظر فيها **مقاتل بن سليمان** المتهم بالتشبيه واثبات الصفات الجسدية لله ، وكان مقاتل مقربا من **سلم بن احوز المازنى** قائد **نصر ابن سيار** فاستطاع أن ينفى جهما الى **ترمذ** وبقى فيها الى أن انضم الى جيش **الحارث بن سريح** (١٢٣) ويقال أنه ناقش فى ترمذ السمنية . (وهم ينكرون العقل ويقولون بقدم العالم ولا يعتقدون بشىء غير الحسيات . وكان بعضهم يعيش فى خراسان وأصلهم من السند . وفى زمن هارون الرشيد أرسل بعض المتكلمين الى ملك السند لمناقشة واحد من السمنية (١٢٤) .

واتصل بترمذ **بالحارث** الذى كانت تؤيده القبائل اليمانية . وكان مندوبه فى المفاوضات مع **سلم بن احوز المازنى** . ولما اخفقت ثورة الحارث قتل جهم على يد سلم هذا سنة ١٢٨ هـ ، لأسباب سياسية فى الأغلب (١٢٥) . وقد ذهب **جولدزيهر وتريتون** وآخرون الى أن الأمويين ابتداء بمعاوية كانوا يشجعون القول « بالجبر » لأنه يبرر حكمهم ويجعل الوقوف ضده خروجا على القدر الالهي (١٢٦) . يقول ابن قتيبة ان عبد الملك لما قتل عمرو بن سعيد أمر أن ينادى فى الناس « بأن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ » (١٢٧) .

ان مثل هذا القول لا يعنى أن « نشأة الجبرية » هو بسبب تحريض الأمويين ، أى بسبب سياسى فقط ، بل يعنى أن هذه الظروف السياسية ، دفعت لتبنيه وقوته حتى أن **جولدزيهر** نفسه يرجع نشوء المذهب الى أسباب عقائدية ، أى الجدل حول المحتوى الدينى الذى

---

(١٢٢) سرح العيون ص ٢٠٣ ، وابن الجوزى : تلبيس ابليس . القاهرة ، ١٩٢٨ ص ٩٧ . وابن الأثير : الكامل فى التاريخ . القاهرة ، ١٢٩٠ ج ٧ ص ٢٦ .

(١٢٣) انظر المصادر كاملة فى كتاب العسلي ـ السابق ـ ص ٦١ فما بعد ، والغرابى ـ ص ٢٢ ، والنشار ص ٦٠ ، وكتابنا بالانجليزية ، القسم الثانى ، المقدمة ، ص ١٦٦ فما بعد .

(١٢٤) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ليدن ١٨٩٥ ص ٣٥ ، والمسعودى : مروج الذهب ، القاهرة ١٨٦٧ ، ج ١ ص ٦٤ ، والتبصير فى الدين ص ١٣١ ، والمنية والأمل ص ٣٢ ، واحمد بن حنبل : الرد على الجهمية ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص ١٥ ، ونصرى نادر : الفرق الاسلامية ، بيروت بلا تاريخ . ج ١ ص ٤١ .

(١٢٥) عن التفاصيل والمصادر ، انظر كتاب العسلي السابق ص ٥٧ فما بعد .

(١٢٦) جولدزيهر ـ السابق ـ ص ٩٧ ، وتريتون :
S. T. Tritton : Muslim Theology. London, 1947 Ch. 3., P. 55

(١٢٧) ابن قتيبة : المعارف . ج ٢ . ص ٤١ (هذه ليست الطبعة التي رجعنا اليها لثروت عكاشة ، بل عن كتاب زيهر السابق نفسه .

يبدو متضاربا فى العديد من الآيات ظاهريا ، كماسنوضح عند كلامنا عن الأسباب الداخلية والخارجية .

وبما أن جهما جبرى ، فكان المعقول ، بناء على موقف الأمويين من الجبرية الا يقتل . ويعجبنى لتخريج هذا التناقض ماذهب اليه جمال الدين القاسمى ، من أن قول جهم وآخرين بالجبر انما كان بدافع ورعهم الشديد وشعورهم بتصاغر « فعل » الانسان امام فعل الله ، وبالتالى فان جبريتهم لم تكن تفرض عليهم موقفا « لا اباليا » أو تسليميا ، ان العمل الايجابى ضد حكم ما ، ضد الامويين مثلا ، لا يخرج عندهم عن التقدير الالهي كذلك ، شأنه شأن تأييدهم (١٢٨) .

ونحن نميل أيضا الى تفسير آخر طالما وقعت فيه المدارس المثالية ، اعنى أن بعض المثاليين يعتقدون شيئا ويمارسون عمليا نقيضه ، مثل ذلك انكار بعض المثاليين لوجود «مادة» ، واعتبار كل شيء « افكارا » بينما هم يمارسون عمليا ممارسات تقوم على الاقرار بوجود المادة والعالم الحسى .

وليس بوسعنا أن نعدد جميع آرائه ، بل المهمة منها وهى :

● الصفات – نفى جهم الصفات الأزلية وقال ان الله يعلم الشيء حال خلقه والا كان الشيء قديما مع علمه ، فتتعدد القدماء ، كما نفى جهم عن الله الصفات التى تؤدى الى تشبيهه بمخلوقاته مثل الكلام ولذلك قال ان القرآن مخلوق استنادا الى قوله تعالى « ليس كمثله شيء » (١٢٩) .

● ان الايمان هو المعرفة بالله فقط ، وان الكفر هو الجهل بالله فقط ، ومن اتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر . ثم ان الايمان لايتبعض أى لا ينقسم ، الى اعتقاد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح – كما لا يتفاضل أهله فلا فرق بين ايمان الأنبياء وايمان العامة (١٣٠) . وهذا القول له مدلول سياسى اذ معناه التفاضى عن الحكام ، وهذا الموقف ينسجم مع كونه جبريا ، وهذا لاينسجم مع ثورته مع الحارث .

● كان الله وحده وسيبقى وحده واستند فى ذلك على الآية هو الأول والآخر (١٣١و١٣٢) .

---

(١٢٨) القاسمي : تاريخ الجهمية . ص ٨ فما بعد ، وعرفان عبد الحميد – السابق – ص ٥٦ ، الذى يرى هذا الرأى ايضا . ولابد للقارىء من الرجوع الى مقال مروة عن « القدرية والجبرية » «مجلة الطريق» كانون ثانى ١٩٧٠ .

(١٢٩) قرآن ٤٢ : ١١ وانظر : الاشعرى – مقالات – ج ١ ص ١٤٩ ، ١٦٤ ، ٢٢٢ ، ٢٧٩ – ٢٨٠ ، ج ٢ ص ٤٧٤ ، ٥١٨ ، والاسفرائينى ، بتصير . ص ٩٦ ، والشهرستاني : ملل ، قسم اول ص ٧٩ – ٨٠ ، والبغدادى – الفرق – ص ٢١١ ، وابن حزم – الفصل فى الملل والنحل ، القاهرة ١٣١٧ ج ٢ ص ١٢٦ ، وكتابنا « مشكلة الخلق » بالانكليزية ، قسم ثان ص ١٢٦ وحاشية (٢١) منها . وقد حققنا معنى واصل فكرة « ان القدم اخص صفة لله » بتفصيل فى كتابنا اعلاه : الفصل الاول من القسم الثانى ص ١٩١ فما بعد .

(١٣٠) الاشعرى : مقالات . ج ١ ص ٩٨ ، ٣١٢ ، والشهرستانى : ملل . ج ١ ص ٨٠ ، والبغدادى ، الفرق بين الفرق – ص ٢١١ .

(١٣١) قرآن ٥٧ : ٣ .

(١٣٢) الخياط : الانتصار . ص ١٨ ، الاشعرى : المقالات [illegible] ان جهما قد بنى اعتقاده بفناء الجنة والنار على الآية « هو الأول والآخر » المشار إليها اعلاه « التنبيه » ص ...

ولذلك قال بأن الجنة والنار وحركات أهليهماستنفنى وتزول حتى لا يكون مع الله أبدى غيره وحتى يكون الله هو الآخر كما فى الآية أعلاه (١٣٣)

● كلام الله حادث ، قياسا على قوله بأنصفات الله حادثة وبأنه ليس لله الصفات التى للبشر (١٣٤) .

● ان الله لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة (١٣٥) .

● الوجوب والحسن العقليان للأشياء ،وان الأشياء واجبة بالعقل أى ان العقل يعرف حسنها وقبحها قبلورود الشرائع السماوية(١٣٦)

● الجبر ، الله خالق جميع الأفعالوالاشياء وصفة الخلق مقتصرة عليه ـ والانسان لا حرية ولا ارادة خارج ارادة الله والانسانأشبه بالريشة (١٣٧) .

(جـ) الممثلون لمذهب حرية الارادة : (١) ـمعبد الجهنى ـ قال عنه الذهبى (١٣٨) انه تابعى صدوق لكنه سَنَّ سنة سيئة فكان أول من تكلمفى القدر فقتلهعبد الملك أو الحجاج صبرالخروجه مع ابن الأشعث (١٣٩) . ويؤيد أنه أول من قالبالقدر **ابن نباته** حيث يرى أنه اخذ هذا القول من رجل من أهل **العراق** أسلم ثم تنصر (١٤٠) .ويرى **فون كريمر** أنه تلقى هذا المذهب عن رجل فارسى يسمى **سنبويه** الذى قتله الحجاج أوعبد الملك (١٤١) . ونجد مثل هذا عند **تريتون** اعتمادا على **المقريزى وابن سعد** ، حيث يسمىهذا الشخص أبا يونس سنبسويه أو سنبويه (١٤٢) ويؤيد هذا القول ابن قتيبة فى كتابه« المعارف » عن الأوزاعي انه قال : « ان معبدا

---

(١٣٣) اوضحنا معنى « الأول » و « الآخر » عندالكثير من قدمائنا ، ومنهم جهم ، فى كتابنا : ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ـ بغداد ، ١٩٦٧ ، حاشية (١٥٥)ص (٩٣) ، وبالنسبة لجهم انظر الانتصار ص ١٨ ،والملطي ص ١٠٦ ، والأشعرى : مقالات : ج ٢ ص ٥٤١ ـ ٥٤٣ .

(١٣٤) ابن حنبل : الرد ... ص ١٢ ، ونادر ـالفرق ... ج ١ ص ٤١ ، والفرابى ـ ص ٢٥ .

(١٣٥) الشهرستانى : ملل . ج ١ . ص ٨١ .

(١٣٦) الشهرستانى : ملل . ج ١ . ص ٨١ .

(١٣٧) الأشعرى : مقالات ـ ج ١ ص ٣١٢ ،والشهرستانى ـ كذلك ص ٨٠ ، والاسفرائينى ص ٩٦ ، والبغدادى ـ الفرق ـ ص ٢١١ .

(١٣٨) ميزان الاعتدال ١٩٠٧ ج ٣ ص ١٨٣ .

(١٣٩) ويرى محمد يوسف موسى أن سبب قتلههو لخروجه على الاسلام . القرآن والفلسفة . ص ٣٦ .

(١٤٠) سرح العيون : ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ ، ويرىدتروجوليان اوبرمان أن أول من قال بالقدر هو الحسن البصرى . ويرفض هذا القول مونتكمرى واط ويرجعها الىحركة فكرية واسعة انظر :
وكذلك ، Watt : Free will and predestination, London : 1948, P. 54.
Oberman J. : Political Theology in Early Islam, J.A.O.S. No. 55 — 1935 P. 158.
وعرفان عبد الحميد ـ دراسات . ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠ .

(١٤١) انظر فيما بعد كلامنا عن الأثر المسيحي .

(١٤٢) تريتون ـ السابق . ص ١٨ ـ ١٩ .

هو أول من تكلم فى القدر ثم بعده غيلان » (١٤٣)وكذلك يقول ابن عساكر نفس الشيء (١٤٤) .وقد اختلف الباحثون فى صلة قوله بالقدر بالمسيحيةاو انه اصيل مثل **فون كريمر ونيلنو ومتسنك واط واوبرمان** (١٤٥) وتذكر لنا المصادر أن معبداكان يأتي الحسن البصرى ويقول له « يا أبا سعيد ــ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذونأموالهم ويقولون انما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى (١٤٦) . وقد قتله عبد الملك بن مروانلخروجه مع ابن الأشعث سنة ٨٠ هـ (١٤٧) .

وقال محمد بن شعيب عن الاوزاعى « أولمن نطق فى القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن (وهذه الرواية شبيهةبرواية فون كريمر)كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر اخذ عنه معبد الجهنى وأخذ غيلان عن معبد (١٤٨) ، وقد سبقأن ذكرت نصا عن البغدادى والاسفرائينى عن قوله فى القدر عند الكلام عن الجعد أعلاه .

ولا نعرف لهرأيا سوى قولهفى حريةالارادة،ويذكر فروخ أنه يقول بخلق القرآن ايضا (١٤٩) .

(د) غيلان الدمشقي :

يقول ابن قتيبة أنه كان قبطيا قدريا تكلم بالقدر بعد معبد الجهنى وقد أخذه عبدالملك وقتله (١٥٠) . ونجد بعض مناقشاته مع خصومهمثل ربيعة الرأى ومع عمر بن عبد العزيز (١٥١) الذى وبخه ثم استدعاه مرة أخرى حين لم يقلععن مقالاته فتراجع غيلان أمامه ، وكذلك مناقشاته مع الأوزاعى أمام هشام قبل أن يقتله.

يقول ابن المرتضى : « كتبا كتبها غيلانالى عمر يدعوه فيها الى التمسك بالعدل » وكان غيلان زاهدا ووحيدا فى علمه كما يقول ابنالمرتضى (١٥٢) .

ويمكن تلخيص آرائه فيما يلي :

● قوله فى الايمان مثل قول المرجئة اى أنالايمان معرفة وقول ، وأن العمل ليس داخلا فيه ، وأن الايمان لايزيد ولا ينقص (١٥٣) .

---

(١٤٣) ابن قتيبة ــ المعارف . ص ١٦٦ .

(١٤٤) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى . دمشق ،١٣٤٧ ، ص ١٢ .

(١٤٥) انظر الأثر المسيحى فيما بعد .

(١٤٦) مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٢ ، والخطط ج ٤ص ١٨١ .

(١٤٧) كذلك ..

(١٤٨) الفرق بين الفرق . حاشية ٤ على ص ١٨ .

(١٤٩) تاريخ الفكر العربى : ص ١٥٢ .

(١٥٠) المعارف ص ١٦٦ ، وسرح العيون ص ٢٠٢ .

(١٥١) النشار ص ٦٤ ، والفرابي ص ٣٨ فما بعد .

(١٥٢) المنية والأمل ص ١٥ .

(١٥٣) الفرق بين الفرق ص ٢٠٦ ، و « مقالاتالاسلاميين .. ج ١ ص ٢٠٠ ، والشهرستانى : الملل ج ١ ص ١٢٧ ، والتبصير ص ٩٠ .

- القول بحرية الارادة : وقد بينا أصل ذلك فى كلامنا عن معبد (١٥٤) .
- كان يقول برد الصفات الى الذات (١٥٥).
- القول بخلق القرآن (١٥٦) .
- ان الخلافة تصلح لغير القرشى وانها لاتثبت الا باجماع الأمة (١٥٧) .

• • •

ثالثا ـ أسباب ظهور علم الكلام الاسلامى عموما :

لقد أشرت الى قول طاش كبرى زاده أن علم الكلام ظهر فى المائة الأولى للهجرة على يد المعتزلة . وقد رأينا فى كلامنا عن نشوء مذهبى الجبر والاختيار ما يؤكد هذه المقالة على أن نصحح هذا الحكم قليلا . فنقول على يد رجال كثيرين من بينهم المعتزلة ، والمقصود من المعتزلة هنا واصل بين عطاء وعمرو بن عبيد المؤسسان للاعتزال باجماع المصادر .

وقد أثرت مؤثرات داخلية وخارجية فى نشوء المباحث العقلية عند المسلمين عامة وعلم الكلام خاصة . وقبل أن استعرض هذه المؤثرات أرى من المناسب أن أستعرض آراء الباحثين فى هذه النقطة .

توجد ثلاثة آراء : الرأى الأول ـ يعزو نشوء علم الكلام الى أسباب داخلية بحتة ، وعليه يرى هذا الفريق أن علم الكلام الاسلامى نشأ نشأة داخلية تلقائية . يقول أحد ممثلي هذا الرأى وهو **كرادى فو** : وتدل هذه الملاحظات على أن علم الكلام أو اللاهوت النظرى نشأ نشوءا تلقائيا فى حضن الاسلام ، وذلك قبل دخول الفلسفة اليونانية التى أدت كما نبين الى توسيعه وضبطه وتنظيمه ، ولم يكن لعلم الكلام السابق هذا واضع بحصر المعنى وانما صدر عن المجادلات الأولى التى هزت المسلمين .. ومع ذلك فانه كان مدينا فى تكوينه الآول لأكابر الفقهاء ، ومن بينهم واضع منهاج الرأى أبو حنيفة ، وقد قاوم الشافعى علم الكلام محتفظا فى منهاجه بالحد الأدنى من هذا العلم ، كما صنع الغزالى فيما بعد (١٥٨) . والقول بأن نشأة علم الكلام تلقائية تناسب رأى رينان ، ونجد رأى رينان هذا واضحا فى كتابه « ابن رشد والرشدية » (١٥٩)

---

(١٥٤) الاسفرائينى : ص ٩٠ ، والبغدادى ـ الفرق ـ ص ٢٠٦ ، والشهرستاني ج ١ ص ٣٥ .

(١٥٥) البغدادى : الفرق : ص ٢٠٦ ، والغرابي ص ٣٤ ، وفروخ ص ١٥٢ .

(١٥٦) الغرابى : ص ٣٤ وفروخ ص ١٥٢ .

(١٥٧) الشهرستانى : ج ١ ص ١٢٧ ، والقمي « المقالات والفرق » ص ١٣٢ ، فقرة ١٦ ص ٦ : من تعليقات المحقق محمد جواد مشكور ، والغرابى : ص ٣٤.

(١٥٨) كارادى فو : الغزالى . ص ٢٢ ــ ٢٣ .

(١٥٩) ابن رشد والرشدية : ص ١١٦ .

يقول رينان : « وفى الفرق الدينية التى صدرتعن الاسلام ما ينم عن تفنن العرب وشخصيتهم » ويقول : « وهكذا فانك اذا تجاوزتدراسةالفلسفةاليونانية وجدت الاسلام قد زود نشاط الاذهان بحقل واسع من المناقشات العقلية التى يطلقعليها اسم الكلام ... ولا ينم علم الكلام الذى وجد لدى المسلمين قبل ادخال الفلسفةاليونانيةاليهم فىعهد المأمون على مذهب خاص فىالبداية» (١٦٠) ويؤيد مثل هذا الرأى ابن خلدون أيضاحيث يعزو نشوء علم الكلام الى تفسير المتشابه فى القرآن .

يقول ابن خلدون أنه توجد فى القرآن آياتمتشابهة يلتبس معناها على القارىء ، لذلك نشأ خلاف فى تفاصيل العقائد أكثر مثارها من الآياتالمتشابهة فدعا ذلك الى الخصام والتناظر واستدلال بالعقل زيادة الى النقل فحدث بذلكعلم الكلام (١٦١) .

وهذا هو رأى **حنا الفاخورى وخليل الجر**يقولان : « اذا فهمنا بعلم الكلام النظر فىالقضايا العقائدية الايمانية لمجرد فهم النصوص التىتحددها فنستطيع أن نعود الى السنوات الأولى للاسلام ونجد أن أكثر العلوم نشأت من القرآنوحوله ... » (١٦٢) .

اما علم الكلام فقد نشأ حول القرآن أعنىللدفاع عنه وللبرهان على صحة ماجاء فيه ، وهي مسألة يكاد ينعقد عليها الاجماع ، فانتعاريف علم الكلام السابقة وطبيعة علم الكلام وهو أنه يسلم بمسلمات ايمانية آتية من القرآنوالوحي أكبر دليل على صحة هذه الدعوى ولكن المسألة الرئيسية هي هل الحافز الىاستخدام العقل ــ اى علم الكلام ــ لاثبات هذه العقائد حافز داخلى أم خارجي ــ مسيحى أويونانى الخ ... هذا هو السؤال والذى يراه ابن خلدون ورينان وكرادى فو هو أن علم الكلامنشأ تلقائيا وليس لأسباب خارجية ، أما القول بأن الكلام نشأ حول القرآن وللدفاع عنه فهوأمر يتفق عليه من يقول بأن علم الكلام نشأ تلقائيا ، ومن يقول أنه نشأ بمؤثرات خارجيةومن يقول بكليهما ويمثل هذا القول جميع من ذكرت سابقا . الى جانب **كارديت وقنواتى** (١٦٣)وكذلك من يقول بأن علم الكلام نشأ بأسباب خارجية أو بكليهما كما سيأتى .

ويرى عمر فروخ فى كتابه : ((**تاريخ الفكرالعربى**)) مثل رأى كرادى فو والآخرين ، فيعزو نشوء علم الكلام الى أسباب داخلية أربعة وهى :

١ ــ **الفضول العقلى** : ويعنى المؤلف بهسؤال المسلمين للرسول عن الأشياء التي ليس عنها جواب كافىفى القرآن مثل السؤال عن الروحوسواها كما يخبرنا القرآن نفسه ، وقد حث القرآن نفسه على التفكير (١٦٤) .

---

(١٦٠) المصدر السابق : ص ١١٩ .

(١٦١) ابن خلدون : المقدمة ــ تحقيق وافى . ج ٣ص ١٠٤١ فما بعد ، وكذلك ص ١٠٥٠

(١٦٢) تاريخ الفلسفة العربية ــ ج ١ ص ١٧١ .

(١٦٣) المدخل الى الفلسفة الاسلامية ص ٢٨(بالفرنسية) عن خليل الجر : ج ١ ص ١٧١ .

(١٦٤) فروخ ــ تاريخ الفكر العربى ــ ص ١٤٣ .

٢ ـ **التشدد فى المبادىء** : يقول المؤلف انمواقف الناس من العقائد المنزلة مثل الايمان ومرتكب الكبيرة تختلف باختلاف الظروفالاجتماعية والنفسية . وهذا أدى الى اختلاف الآراء حول المسائل الايمانية ، ويضرب مثلا لذلكبالخوارج البدو ، وموقف المرجئة انصار بني أمية فى الشام ، وموقف المعتزلة وهم أهلالبصرةوالكوفة وبغداد من مقترف الكبيرة . فالخوارج لأنهم بدو تشددوا فى المسألة واعتبروا الايمانلا يتم الا بالكل ، أى أن من ارتكب ذنبا كبيرا أو صغيرا بطل ايمانه وكفر . أما المرجئة فهمفى جانب بني أمية ، ويعلنون أن الآخرين اغتصبوا الخلافة ، ولذلك جاءوا بقولهم بأن مرتكبالكبيرةمؤمن .

أما المعتزلة فقد التمسوا للناس الأعذارووقفوا ـ وهم أهل البصرة والكوفة وبغداد موقفا وسطا فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين (١٦٥) .

٣ ـ **التفكير السياسى** : والمؤلف هنا يعزونشوء بعض الآراء الى مسألة الخلافة ، وما اذا كانت منصبا دنيويا غرضه اقامة الأحكام كما عندالخوارج واهل السنة ، أم منصبا دينيا كما هو عند الشيعة (١٦٦) .

٤ ـ **اقناع غير العرب** : يدعى المؤلف أنالعربي أدرك أسرار بلاغة القرآن فاقتنع بهبسبب هذه البلاغة وحسن الفهم للقرآن . ويدعى أيضاأن العربي بفطرته أقرب الى التوحيد . ولكن غير العرب ، سواء أسلموا أم لم يسلموا ، فانموقفهم كان مختلفا ولذلك جادل العرب المسلمين فى أمور القرآن وعقائده (١٦٧) . ان رأى فروخالأخير يجعله ممن يعترف بالآثر الخارجى الذى يعنى الى جانب ما يعنيه ـ اختلاط المسلمينوالعرب بغيرهم وعملية الجدل والأخذ والعطاء الفكرى بينهما . أما ادعاء المؤلف أن العربىبفطرته موحد فأمر فيه نظر كثير وليس هنا محل مناقشته ، وهو على العموم تكرار لأقوالتنمان ورينان وجوتيه (١٦٨) .

الخلاصة :

ان هذا الفريق يعزو نشوء علم الكلام اليأسباب داخلية وانه نشأ تلقائيا .

● **الرأى الثانى** ـ انه نشأ لأسباب خارجية فقط . ولست اعرف لهذا ممثلا سوى على سامى النشار فى كتابه : « نشأة الفكر الفلسفى فىالاسلام » ، يقول النشار ما نصه « علم الكلام اذن كان بحثا فلسفيا يختلف اختلافا بينا عنتلك الفلسفة المشائية فى كثير من أصولها ولكنه كان فى جوهره بحثا ميتافيزيقيا ، كيف نوفقاذن بين قيام هذا العلم على أسس فلسفية وبين قولنا أن الاسلام حارب الفلسفة ؟ هنا مشكلةبدء الفلسفة الاسلامية الحقيقية » (١٦٩) ، ثم

---

(١٦٥) فروخ كذلك ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

(١٦٦) فروخ كذلك ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .

(١٦٧) فروخ كذلك ص ١٤٦ .

(١٦٨) انظر ـ مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد :الكتاب الأول ، ومقدمة وخاتمة كتاب : مدكور ـ فى الفلسفة.

(١٦٩) نشأة ـ ص ١٣ فما بعد .

يرفض القول الفلسفى بقوله : « ولكن هذا القول يتنكب الواقع تنكبا شديدا . وقد أسلفنا أن الاسلام فى ذاته لم يدع الى قيام مذهب فلسفى، كما أنه جاهد البحث فى العقائد جهادا شديدا ، وهو ، أى الاسلام ، المقوم الأعظم لتلك الأمة وملهمها وحدة فكرية وسياسية ، اذن ثمة داع دفع المسلمين الى البحث فى المسائل الميتافيزيقية وقيام تلك المذاهب على القرآن نفسه (١٧٠) . **هذه العوامل أو الأسباب هي علل خارجية لا تمت الى جوهر الاسلام بشىء ويمكن أن نعدد هذه العوامل بما يأتى :**

١ — اليهودية — ٢ — المسيحية — ٣ — الفلسفة اليونانية — ٤ — المذاهب الفنوصية الشرقية

وبما أننى سأتكلم عن العوامل الخارجية فيما بعد ذلك فلا داعي لذكرها هنا .

ولكن ثمة انتقادات كثيرة يمكن توجيهها الى هذين الرأيين :

ان كلا من هذين الرأيين متطرف ، والصحيح أن علم الكلام والفكر الفلسفى كله قد تضافرت على نشأته عوامل داخلية وأخرى خارجية ، وكانت من التداخل بدرجة قد يصعب حقا فصلها أو التركيز على واحد منها فقط .

فليس من شك أن التفكير الاسلامى لا يمكن أن يقومه ويحدده الوضع الداخلى للمسلم فقط سواء أردنا بهذا الوضع الاجتماعى والجغرافى — اختلاطه أم عدم اختلاطه بغير المسلمين — أم أردنا به الوضع العقلى أعنى كونه مغلقا على نفسه دون أن يصل اليها نور خارجي — أعنى تفكير غير المسلمين . فان القرآن نفسه يتحدث عن وجود الأمم والآراء الأجنبية فى العالم الاسلامى حتى زمن الرسول وفى الجاهلية فى الحجاز فكيف بك وقد بعد العهد وحدثت الفتوحات وسكن المسلمون العراق والشام وسواها ، وهنا مقر الآراء الفارسية والهندية فى العراق — والمسيحية على الخصوص — فى الشام — ؟ وسأشير فيما بعد الى هذه المؤثرات الخارجية بما لا يقبل الشك .

ومن الجهة الأخرى فان تجريد العرب والمسلمين الأوائل من أى أثر فى نشوء علم الكلام وفى اثارة مشكلاته هو أمر غير تاريخى وغير طبيعى . فان العرب والمسلمين الأوائل حتى نهاية القرن الأول الهجرى — كانوا بشرا ، لهم عقول مهما يكن الايمان يملأها فهي بلا شك قابلة للنمو الداخلى ، وكل انسان متى بلغ حدا من الكبر — العمر — وبلغ مجتمعه حظا من الرقى ، لابد وأن يبدأ عنده السؤال وتلوح فى ذهنه مشاكل الكون ، والقرآن حافز قوى فى هذا السبيل فهو يحث على التفكير — كما بينا حين الكلام عن حالة المسلمين العقلية زمن الرسول . كما يتضمن مواقف متعددة تبدو لأول وهلة وحسب الظاهر متضاربة مثل مسألة الجبر والاختيار ، كما انه بسبب المتشابه من الآيات فلابد — حتى لو عزلنا المسلمين عزلا تاما عن الأثر الخارجى — وان تنشأ بمرور الزمن حركة عقلية تسأل عن التوفيق والتفسير . ولذلك فاننى أرى وضع الأسباب الداخلية موضع الاعتبار .

---

(١٧٠) كذلك ص ١٣ .

ان هذا الرأى الأخير هو الرأى الأكثر قبولافى الوقت الحاضر من معظم الباحثين واذكر علـى سبيل المثال لا ــ الحصر « جوستاف دوجـا »المستشرق الألمانيو «جولد تسيهر» **يقول الأول:** ان الفرق الاسلامية والفلسفة الاسلامية بصورةعامة ، ونظرا لأهمية هذا هي حـركة نقـدية تمحيصية للقرآن على نمط ما فعله الفلاسـفةالأوروبيون فى تمحيص التوراة والانجيل (١٧١) .
ويقول جولد تسيهر « ليس الأنبياء من رجالعلمالكلام ، فالرسالة التي يأتون بها بدافع ادراكهم المباشر ... لا تترتب كهيكل مذهب مبني طبقالخطة روى فيها مقدما ، بل كثيرا ما تتحـدى كل محاولة للتنسيق المذهبي ، يجب اذن الانتظارالى أن تأتي الأجيال التالية ، حيث تؤدى الثقافة المشتركة للأفكار المستقاة من الأنصار الاوائلالىتكوين طائفة محددة ، عندئذ تتخذ تلك الأفكـار شكلا مجسما ، عن طريق وسائل داخليـة فيالطائفة نفسها ، وبفعل تأثيرات البيئة المحيطة ــ بذلك يسدون ما يكون فى التعاليم النبوية مـنثغرات ، ويشرحونها فى اغلب الحالات شرحا غـير واف ، أى أنهم يفسرونها مفترضين اشـتمالهاعلى ما لم يخطر على بال واضعها من أفكار(١٧٢)
ونلاحظ أن هذا القول بتضارب القرآن : هـوقول **دى بور** (١٧٣) ، **وماكدونالد** (١٧٤) **وبنـدلي جوزى** (١٧٥) .

واذا تجاوزنا رأى جولدتسيهر فيما يخصبرايه هنا فى القرآن وتناقضه ، لأنه يعتبره من تأليف الرسول ، وهو رأى حـاول الرد عليـهالمترجم فى الحواشي ، نجد أن جولدتسيهرمصيب فى اقراره بالمؤثرات الخارجية والداخلية ، وهويعددها كما يلي (١٧٦) .

١ ــ الأسباب السياسية .

٢ ــ طبيعة القرآن حيث يدعو الى التفكيرويقـدم حلـولا تبـدو متضاربـة فى المسائـل العقائدية .

٣ ــ مسألة الارادة والجبر التي يرىالمؤلفانها كانت البذرة الأولى الخطيرة التي ظهر حولها الجدل منذ زمن الرسول والتي يستند الفرقاءالمختلفون حولها جميعا على القرآن (١٧٧) .

---

(١٧١) عن مصطفى عبد الرزاق ــ كتابه السابق ــالباب الاول ، الفصل الاول كله حول التفاصيل .

(١٧٢) جولدزيهر : العقيدة والشريعة ص ٧٧ ــ١٠٠ .

(١٧٣) دى بور ــ تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ٧١وانظر رد المترجم ابى ريدة عليه فى حاشية ــ (١) على نفس الصفحة .

(١٧٤) ماكدونالد :

Macdonald, D.B. : **The Development of Muslim Theology, Jurisptudence and Constitutional Theology, London** 1203 P. 127.

(١٧٥) بندلي جوزى : من تاريخ الحركات الفكريةفى الاسلام ، بيروت ، دار الروائع ، بدون تاريخ ، ص ٥١ .

(١٧٦) جولدزيهر ــ كذلك ــ ص ٧٧ فما بعد .

(١٧٧) وقد سبق ايضاح القول بان الأمويين استغلواالمذهب ، وراى من يرى أنه ظهر بدوافع التقي الزائد .

٤ ـ الفلسفة اليونانية ومؤثرات أجنبيـةأخرى .

٥ ـ الرد علي أنواع الشرك من مذاهبأثينية وأقانيم النصارى وعبدة الأصنام والالحاد مثل الدهرية . وفى القرآن اشارات الى جميعهذه وحجاج ضدهم .

٦ ـ آيات تدل على الجبر وأخرى على انالانسان حر مختار ، هذا مع أن القرآن صريح فى القول بالعقاب والثواب الأخروى ، مما يتطلبمسؤولية الانسان وانه حر ولابد أن مثل هـذا الموقف سيجعل المسلم يفتش عن حل لكل هذهالأمور التي قد تبدو غير منسجمة مع بعضـها البعض ، أعني القول بالجبر فى مواضع مختـلفةمن القرآن ، ففيما يخص حرية الانسان : الآيات كثيرة مثل « ولا نكلف نفسا الا وسعها ولدينـاكتاب ينطق بالحق وهم لايظلمون » (١٧٨) ،وكذلك « وخلق الله السموات والأرض بالحق ولتجزىكل نفس بما كسبت وهم لايظلمون » (١٧٩) . وكذلك « قل كل يعمل على شاكلته » ، (١٨٠)وكذلك « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٨١) ..

اما عن **جبرية الانسان** فان الآيات كثـيرةكذلك : « من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعـله على سراط مستقيم » (١٨٢) ، « ومن يضلل اللهفما له من سبيل » (١٨٣) « والله خلقكم ومـا تعملون » (١٨٤) « الله خالق كل شيء » (١٨٥)« فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » (١٨٦) « ومن يهد اللهفهو المهتدى ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا» (١٨٧) .

وليس من شك أن الباحث يستطيع ـ دونأن يتطرف ـ أن يرجع مذاهب المسلمين الأولى حول الجبر والاختيار الى القرآن دون التـأثربمؤثر خارجى ، وقد أوضح ماكدونالد فى كتـابه « علم الكلام » .. أن مسألة الحرية والجبـرتنشأ بحسب ضرورة فلسفية للعقل الانســانى وهذا هو رأى جولد تسيهر (١٨٨) .

ومع صحة سلوك مثل هذا المنهج الا انيسبق أن قلت أن المؤثرات الداخلية والخـارجية

---

(١٧٨) سورة ـ المؤمنون ـ ٢٣ : ٦٢ .
(١٧٩) الجاثية ـ ٤٥ ، ٢٢ .
(١٨٠) الاسراء ـ ١٧ : ٨٤ .
(١٨١) الكهف ـ ١٨ : ٢٩ .
(١٨٢) الأنعام ـ ٦ : ٣٩ .
(١٨٣) الشورى ـ ٤٢ : ٤٦ .
(١٨٤) الصافات ـ ٣٧ ، ٩٦ .
(١٨٥) الزمر ـ ٣٩ : ٦٢ .
(١٨٦) الأنفال ـ ٨ : ١٧ .
(١٨٧) الرعد ـ ١٣ : ٣٣ .
(١٨٨) جولد زيهر حاشية (١) على ص ٦٧ .

متلاحمة ولذلك لا أريد أن أعزو خوض المسلمين في القضاء والحرية الى القرآن وحده ، فان للمؤثرات الأجنبية أثرها كذلك كما سنوضح ذلك فيما بعد .

مسائل أخرى مثل رؤية الله وعدم رؤيته منصوص على كليهما في القرآن ، « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (١٨٩) وكذلك الحديث : انكم سترون ربكم عيانا (١٩٠) ، أما الدالة على الرؤية فهي : « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار (١٩١) .. » وكذلك مخاطبة الله لموسى عندما طلب رؤيته بقوله : لن تراني . أنظر الآية كلها فيما بعد .

المؤثرات الداخلية والخارجية لنشأة علم الكلام والفكر الفلسفي عموما :

(أ) **المؤثرات الداخلية : طبيعة القرآن** .على الرغم من صحة القول بأن القرآن ليس كتاب فلسفة أو كلام ومع أنه من الصحيح أنه لم يشجع الجدل في الدين فانه قد دعا الى التفكير بحدود ، أعني التفكير ضمن نطاق المعتقد الديني لفهمه وشرحه والتدليل عليه (١٩٢) .

يضاف الى ذلك أن القرآن ـ وهذه هي النقطة المهمة ـ جاء بحلول كثيرة حول مشاكل فكرية متعددة ، فقد تكلم القرآن عن مسائل مثل **١ ـ وجود الله والاستدلال على وجوده** ، وعلى أنه واحد : قل هو الله أحد .. (١٩٣) وفي سورة الأنبياء ، لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون (١٩٤) ..الخ وكذلك الآية ، والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم . ان في خلق السموات والأرض واختلاف الله والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون (١٩٥) .وانظر كذلك سورة آل عمران (١٩٦) .

وقد استدل القرآن على وجود الله بدليل الصنع وبدليل النظام ، أعني الاستدلال بوجود العالم ونظامه وسير الشمس ورفع السماء وتعدد الموجودات الخ . وسوف نرى أن هذا الدليل كان من أقوى أدلة المثبتين لوجود الله قديما وحديثا .

---

(١٨٩) القيامة ٧٥ : ٢٢ ـ ٢٣ .

(١٩٠) البخاري : الصحيح ، كتاب التوحيد .باب ٢٤ .

(١٩١) الانعام ٦ : ١٠٣ .

(١٩٢) جولدزيهر ـ ص ٨٨ ، ودي بور . حاشية المترجم رقم (١) على ص ٩٧ .

(١٩٣) قرآن ١١٢ : ١ .

(١٩٤) ٢١ : ٢٢ .

(١٩٥) قرآن ٢ : ١٦٣ ـ ١٦٤ .

(١٩٦) قرآن ٣ : ١٩ ، ١٩١ (وقد جمعنا أدلة القرآن على وجود الله في الفصل الأول من القسم الاول في كتابنا « مشكلة الخلق » بالانجليزية) .

٢ ـ **خلق العالم** : لم يوضح القرآن معنى كلمة (خلق) ولذلك فسر ـ المتكلمون وفلاسفة الاسلام وسواهم الخلق مذاهب كثيرة فادعى المتكلمون والمفسرون والمحدثون وقسم من المؤرخين أن القرآن والحديث النبوى يعلمان الخلق من عدم ، بينما رأى بعض الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد أنه يقول بالخلق من مادة أولى . وقد أجمع جميع هؤلاء متكلمين أو مؤرخين أو محدثين أو فلاسفة على أنه خلق الخلق من الماء ، واختلفوا فى هل الماء نفسه مخلوق أم قديم ، فقال الفلاسفة المشار اليهم أن الماء قديم لم يخلقه الله من عدم استنادا على آية من هود ، والتي نصها ، « هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا (١٩٧) » . على أن الدراسة المقارنة للقرآن بالشعر الجاهلي وبالحديث النبوى وباستعمال كلمة خلق آنذاك ، وبالتوراة التى يردفيها تفصيل فكرة الخلق فى القرآن هي التى تقرر حقا المعنى المراد والرأى الصائب من هذين الأمرين ولا يمكن أن يصل المرء الى فكرة عامة عن الخلق فى القرآن الا بالرجوع الى آيات أخرى وخصوصا سورة فصلت (١٩٨). وهي التى تتكلم عن تفصيل ومدة خلق السموات والأرض وأصلهما قبل الخلق. وسورة الأنبياء (١٩٩) .

٣ ـ **مسألة جواز رؤية الله** ـ وهذه لها اتصال بلا شك بصفات الله الجسمية وهذه المسألة الأخرى كانت مثار تساؤل فان الله يصف نفسه مرارا بصفات جسمية كاليد والحلول فى المكان والاستواء (٢٠٠) .

٤ ـ **مسألة الكلام** ـ وان القرآن كلام الله وما يقتضي ذلك من نسبة صفات البشر اليه اذا أخذ الكلام ظاهريا مع أنه أى القرآن يقول انه لايشبهه شيء أو ليس كمثله شيء (٢٠١) .

٥ ـ **بعث الأجساد** ـ وهذه مقررة فى القرآن ، ولابد انها أثارت بعض التساؤل فى ذهن المسلم ، خصوصا وانها تخالف المعتاد من تحلل الأجسام، وتختلف مع عقيدة الجاهلين فى استحالة بعث الأجساد (أنظر ما سبق عن عقائد الجاهلية)

٦ ـ **النبوة والوحي** ـ ولاشك أن الانسان ـ بعد نمو عقله ـ يحتاج الى أن يفسرهما تفسيرا عقليا ليقبلهما عقليا .

---

(١٩٧) قرآن : ١١ : ٧ .

(١٩٨) قرآن : ٤١ : ٩ ـ ١٢ .

(١٩٩) قرآن : ٢١ : ٣٠ وللقارىء مراجعة كتابنا بالانجليزية « مشكلة الخلق » القسم الاول خصوصا الفصل الاول والثالث حول موقف القرآن والمفسرين من أصل العالم

(٢٠٠) للقارىء مراجعة كتاب محمد يوسف موسي :القرآن والفلسفة . الفصل الثالث كله ، حيث يذكر المؤلف عشرات الآيات حول التجسيم والتشبيه وصفات الله عموما ورؤيته الخ ، مع تخريج المعتزلة والأشاعرة وسواهم لها . ص ٦٥ ـ ١٠٩ .

(٢٠١) قرآن ٤٢ : ١١ .

نخلص من ذلك الى أن القرآن يقدم جملةمن التشبيهات والآيات التى تجعل لله ظاهريا صفات الأشياء والبشر مثــل الاســتواء واليــدوالوجه (٢٠٢) الخ . وقد لخص ابن خلدون ذلك باشارته الى أن المتشابه من الآيات فى القرآن كانسبب ظهور علم الكلام . وسبقت الاشارة الى رأى ابن خلدون . وهذا هو رأى محمد عبــدهوآخرين (٢٠٣) وكان من جراء هذا أن انقســم المسلمون الى طوائف من آخــذين بالنــص دونتجسيم ومن مجسمه ، ومن مؤولين للآيات بما يفهم منه تنزيه الله عن الحسية والتشبيه هــذافى مسألة الصفات . وكذلك انقسموا فى المسائل أعلاه بين جبرية وقدرية وواقفة ، وبين من يقولبقدم القرآن أوحدوثه وجواز رؤيةالله أو عدمها.

ولابد من أن أختم أهمية القرآن فى نشوءعلم الكلام والفلسفة بهذه الملاحظات التي يقدمها محمد يوسف موسى استنادا على ملاحظته وعلىالمستشرق الفرنسى ما سينيون وهي : أن القرآن ساعد على التفلسف بسبب (٢٠٤) .

١ ــ **خصائص أسلوبه** : فهو نثر خلص منقيود الشعر والسجع فهو لذلك يوحي الى حــد كبير بتفكير منهجى فى المسائل التى يتناولهاصراحةأو اشارة ، أكثر مما يوجبه الشعر المقفى ، مما يساعد على التسلسل المنطقى .

٢ ــ **يلزم القرآن كما يرىماسينيونخاصيةالتحديد والوضوحفىبعض المسائل** ، مثلالتوحيد وعدم مشابهة شيء له وفى مدة خلقه للعالم وفىبعض صفاته مثل أنه ســميع (٢٠٥) الخ وهــذا التحديد هو خصائص كل علم أو فلسفة .

٣ ــ **ترك القرآن التحديد أحيانا أخــرى** ،وهذا كما لاحظ ماسينيون ، يدفع العقلللتفكير الفلسفى لفهم مايريد القرآن تماما ، مثال ذلكعدم تحديد المقصود « بالخلق » فى القرآن أهــو من عدم أم ــ مادة أولى ؟ وكذلك فى كلام القرآنعن الروح .

٤ ــ **تقديم القرآن لأدلة على بعضالقضاياالايمانية** ، مثل وجود الله ، وأن العالم له موجد وعدم تعدد الآلهة ، واثبات البعث الجسدى .

٥ ــ **الدعوة الى الايمان بالغيب فى المسائلالتى تفــوق العقل** مثل المعــراج والاسراء (٢٠٦) والخلق من لا شيء ، والبعث الجسدى .

---

(٢٠٢) قرآن ٧ : ٥٤ ، ٢٥ : ٥٨ ، ٥ : ٦٤ ،٥٥ : ٢٧ ، ٨٩ : ٢٢ .

(٢٠٣) محمد عبده . رسالة التوحيد . ص ٨ .والقرآن والفلسفة . ص ٤٣ .

(٢٠٤) القرآن والفلسفة ص ٤٥ فما بعــد ، ص٥٢ ــ ٦٤ .

(٢٠٥) القرآن ٤٢ : ١١ .

(٢٠٦) القرآن والفلسفة ص ٥٢ ــ ٦٤ .

ثانيا ـ المشاكل السياسية والخلافات السياسيةبين المسلمين :

فى كتب الفرق القديمة ذكر لهذه الخلافات،وأول ابتدائها عند المسلمين كما نجـدها عنـد الشهرستانى والاسفرائينىوالبغدادى والأشعرىوالرازى وابنحزم والمقريزىوالمقدسى والنونجتى وغير هؤلاء . وأهم المشاكل : مشكلة الخـلافةوشروطها ، والحروب الداخلية ـ مثل : حـرب الجمل وصفين وغيرها والموقف منها ، ومقترفالكبيرة وحد الايمان وموقف الفرق من الأمويين بعد أن أصبحوا فى الحكم الى غير ذلك ، وفىكلامنافيما سبق مايوضح هذه النقطة .

• • •

انتهينا الآن من الكلام عن الأسباب الداخليةلنشوء علم الكلام ، والآن نتكلم عن :

(ب) الأسباب الخارجيـة لنشـوء علم الكلاموالفلسفة :

يمكن اجمال ذلك بالأسـباب الرئيسـيةالتالية :

● الأثر اليهودى والمسيحى :

تأثر المسلمين باليهودية والمسـيحية امر مسلم به عند معظم الباحثين فى الوقت الحاضر، وانما يجب أن ينصب البحث بعد الآن فى تحديدالعناصر والافكار التى اخذها المسلمون عن هؤلاء ان كان لهؤلاء اثر فىظهورها عند المسلمين . ويجبأن يتجنب الانسان فى هـذا الصـدد موقفين متطرفين : الاول ـ يريد أن يلغى كل اثر مسيحىأو يهودى ، والآخر ـ يحاول أن يرجع كل فكرة كلامية اسلامية الى المسيحيين واليهود .

لقد بحث مستشرقون كثـيرون أمـر اثراليهودية وعلى الأخص المسيحية ويمكن الاشارة الى **فون كريمر** (٢٠٧) **وماكدونالد** (٢٠٨) **وبيكر ،وفلهاوزن،وجولد زيهر** (٢٠٩) ، **وفريد لاندر** (٢١٠)

---

(٢٠٧) فون كريمر : الحضارة الاسلامية . ترجمـهالى العربية محمد طه بدر . القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٦٤-٦٦ فما بعد ، والكتاب نفسه له ترجمة انكليزية ، ترجمـةخودا بخش Khada Bulyhush كلكتا ، ١٩٢٩ - ١٩٣٠ ص ٥٧ ومواضع اخرى ، وكذلك ص ٦٥ ـ ٦٦ .

(٢٠٨) ماكدونالد : كتابه السابق ـ ص ١٣١ .

(٢٠٩) جولدزيهر ، كتابه السابق ـ ص ٢٢٩ وماحولها ، حيث يرجع التجسد بالالوهية للائمة ـ الى اليهود والمسيحية ، كذلك ـ ص ٢١٥ .

(٢١٠) فريد لاندر :

Friedlaender. I : The Heterodoxies of The ShT'a. 1909 — P. 1-2, 13.

وآدم ميتز (٢١١) **وسويتمان** (٢١٢) ، **ونيلنو**(٢١٣) ، **وفنسنك** (٢١٤) ، **وتريتون** (٢١٥) ،**ونيكلسون** (٢١٦) ، **وغليوم** (٢١٧) ، **وارنولد** (٢١٨) ، **واولرى‌ووات** (٢١٩) ، وسواهم .. ان الاتصال التاريخى بين المسلمين من جهة واليهودوالمسيحيين من جهة أخرى متوفر ويمكن اجمال هذه الوضعية بما يلى :

كان المسيحيون واليهود يعيشون بين‌ظهرانى العرب حتى فى الحجاز منذ الجاهلية ، وقد ازداد هذا الاتصال بعد فتح العراق والشام‌ومصر الخ .. ولم يلبث العرب أن تزوجوا من نساء المسيحيين واليهود .

وقد وصل تأثير المعتقدات والأفكار الكلامية‌والدينية اليهودية والمسيحية الى المسلمين ، لأن كثيرا منهم أسلمواظاهريا وتمسكوابآرائهم باطنيا،كما أن الانتقال من دين الى دين ، حتى وان كان حقيقيا ، لا يلغى جذور الاعتقادات الأولى ،ولذلك فان مسائل الكلام والجدل عندالمسيحيين أو اليهود انتقلت معه بعد اسلامه ، يضاف الى‌ذلك أن الاسلام كان يقبل بقاء أهل الكتاب على اعتقادهم اذا ما دفعوا الجزية .

---

(٢١١) آدم ميتز :
Adam, Mez : The Renaissance of Jslam. En. Tr. by Khuda : Bukhush and Margoliouth, London 1937.

وكذلك بالعربية ، الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع‌الهجرى ، ترجمة أبو ريدة ، ١٩٤٨ . القاهرة .

(٢١٢) سويتمان :
Sweetman, J. W. : **Islam and Christian Theology, London** ; 1945. esp. part one. Vol. 1. pp. 1-83.

فتكلم عن اليهودية والاساطير والمسيحية فى الجاهلية‌ص ٢ ، وعن دور يوحنا ص (٥) ، وعن فكرة الكلمة‌اليونانية والقرآن ص ٨ ، وصلة القرآن بالقصص فى التوراة والانجيل‌ص ٩ ، وكذلك قصة الخلق فى هذه الأديان ص ٢٣ ــ ٢٤ ، فكرة القرآن والمسيحية عن المسيح وأحداثه ص ٢٧ ــ ٤٠ ،وأثر المسيحية فى آراء الفرق الاسلامية بتفصيل ص ٤٢ فما بعد . أثر مدرسة الاسكندرية فى الحديث ص ٤٧ . وعن‌يوحنا الدمشقى ص ٦٣ فما بعد ، وعن ثيودور أبو قرة ص ٦٨ ، وعن بطريارك مارتيموثى ص ٦٩ ــ ٨٣ .

(٢١٣) نيلنو : مقاله : « اسم القدرية » ترجمة‌عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية . القاهرة ١٩٤٠. ص ٢٠٢ .

(٢١٤) ونسنك :
Wensinck A. J. : **The Muslim Creed.** Cambridge, 1932 — P. 52. See : Below.

(٢١٥) تريتون : كتابه السابق ــ فى مواضع متفرقة.انظر تفصيل كلامنا عن التأثير المسيحى بعد قليل .

(٢١٦) نيكلسون :
Nicholson, R. A. : **A Literary History of The Arabs,** 7th Ed. Cambridge 1956.

(٢١٧) غليوم : « الاسلام » ترجمة محمد مصطفى .القاهرة ١٩٥٨ ، وبالانجليزية :
A. Guillaume : **Islam,** 3rd. ed. Edinburgh. 1961. p. 128.

(٢١٨) ارنولد : الدعوة للاسلام : ترجمه الى العربية‌حسن ابراهيم حسن . طبعة ثانية . القاهرة ١٩٥٧ ــ ص ١٠٣ .

(٢١٩) ، (٢١٩) : انظر ما سيلي عند كلامناعن دور يوحنا الدمشقى .

أما طرق وصول أفكار هؤلاء الى المسلمين فهي الاتصال الشخصى وعن طريق المناقشات ، سواء بحضور الخلفاء أو بين أصحاب الديانتين على نطاق خاص كما أن بعض المسيحيين كانوا كتابا فى زمن الأمويين وخصوصا فى الشام ، ومنهم يوحنا الدمشقى (ت ١٦٠ هـ) الذى كان والده سرجيوس مستشارا لدى معاوية وعبد الملك ، ثم اسند المنصب اليه وظل فيه حتى اعتزل سنة ١١٣ هـ فى دير يصنف الكتب .

ومن الذين خدموا الأمويين من المسيحيين الشاعر الأخطل (٢٢٠) . وكذلك تيودور أبو قرة (ت ١١٧ هـ) . وكذلك **البطريارك تيموثى** الذى يوجد قسم من مجادلاته مع المتكلمين المسلمين امام الخليفة المهدى فى كتاب المستشرق سويتمان (٢٢١) .

وكذلك فان واحدا من مناقشات أبى قرة مع المتكلمين المسلمين امام المأمون قد حفظ فى كتاب الفه أبو قرة نفسه ، وتوجد نسخة منه فى مكتبة باريس (٢٢٢) ، كما توجد كتب بالعربية ليوحنا الدمشقى فى المتحف البريطانى لا يعرف تاريخها (٢٢٣) . ومن المهم التأكيد على أن مراكز الثقافة اليونانية فى العالم العربى قبل الاسلام وبعده مثل **جنديابور وحران والاسكندرية الخ** وكذلك المدارس المسيحية هى فى الوقت نفسه مراكز للثقافة والتأثير المسيحى (٢٢٤) .

ان تأثير علماء المسيحية الشرقية وخصوصا يوحنا الدمشقى قد أشير اليه مرارا كما أسلفنا عن كريمر وماكدونالد وبكر وكذلك فعل اولرى وسويتمان وارنولد وغليوم ومونتجمرى واط (٢٢٥) ومما يذكرونه أن يوحنا هذا قد ألف كتابا سماه : « مناقشة بين مسيحي وعربى » .

---

(٢٢٠) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ . ج ٤ . ص١٧ ، وجار الله ـ المعتزلة . ص ٢٣ ، والاغانى ج ١٤ص١١٢

(٢٢١) سويتمان ـ السابق : قسم اول . ج ١ . ص٦٨ ـ ٨٣ .

(٢٢٢) انطون غطاس ، مجلة المشرق . ج ٦ . ص ـ٦٦٣ ـ ٦٣٥ .

(٢٢٣) كتابنا : مشكلة الخلق (بالانجليزية) قسم ثان ، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ ، وحاشية ٢٧ منها . حيث ذكرنا ارقام المخطوطات .

(٢٢٤) انظر فيما يلى : كلامنا عن مراكز الثقافة اليونانية والاثر اليونانى ، حيث ذكرنا عديد المصادر والبحوث .

(٢٢٥) يقترح الباحثون المحدثون ان اهم تاثير مسيحى فى الحركة الفكرية الاسلامية كان على يد يوحنا الدمشقى (ت ١٦٠ هـ / ٧٧٦ م) وأشير مرارا الى كتاب الفه يوحنا الذى كان يخدم الامويين باسم : مناقشة بين مسيحي وعربى (او ـ (Saracen)) ويميل ابو ريده : الى التقليل من تاثير كتاب كهذا لانه الف باليونانية . انظر : دى بور ـ كتابه السابق ـ حاشية (٢) على ص (٨) ونحن نميل الى امكانية هذا التاثير من خلال الاتصال الشخصي سواء ليوحنا او لمن يقرأ كتابه من المسيحيين انفسهم . انظر : سويتمان ـ الموضع السابق . ص ٦٣ فما بعد ، وكذلك كريمر (الترجمة العربية) ص ٦٥ ـ ٦٦ ، وماكدونالد ـ السابق ـ ص ١٣١ ، وقد سبقت الاشارة الى بعض هذه المصادر كذلك ، اولرى حيث يبين دور النساطرة فى الترجمة والثقافة اليونانية ، واثر المسيحية فى علماء الكلام والتصوف .. الخ :

O'Leary. De Lacy : **Arabic Thought and its place in History**, London, 1722. p. 1-55, p. 85, 123 ff, 136 ff, 189, 214.

وانظر ايضا : مونتجمرى واط :

M. Watt : **Islamic philosophy and Theology.**
Edinburgh, 1967. p. 44, 66. Also : „ Early discussions about the „ Quaran ", etc.

وكذلك : انطون غطاس : اعلام الفلسفة العربية . بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٣١ وحواشيها

ومع أن **أبا ريدة** قد أوضح ان الكتاب الفباليونانية فليس من المحتمل أن المسلمين قرأوه ، أقول مع هذا فان المسلمين لابد تأثروا بيوحنــاهذا عن طريق المشافهة ، بدليل أن صيغته هي : اذا قال لك العربي كذا فقل له كذا (٢٢٦) . .والحق بأن التشابه بين أقوال يوحنا هذا مثــلا وآراء القدرية فى العدل ، والمعتزلة فى رد الصفاتالى الذات وعدم امكان معرفة الله الا من آثاره والأصلح وحرية الارادة والتأويل وانه خلق الخلقلغاية ، هو من الغرابة بحيث لايمكن أن يرد الى محض الصدفة .

وقد سبق أن ذكرنا روايات المقــريزى وابن‌نباته وسواهما عن أخذ معبد وسواه عن‌نصرانى، كما أن ثانى‌قدرى كبير وهوغيلان يدعى‌بالدمشقى‌سكنا ، أو القبطى اشارة الى أصله المسيحى (٢٢٧) . ومما يدل على الأثر المسيحي اشــتغال‌المسلمين بالرد على المسيحيين واذكر على سبيل المثال الفصول الطويلة التي كتبها ابن حــزم فى« الفصل » كما ذكر فرقهم ورد عليهم وذكرهم فى المقارنات آخرون مثل الشهرستانى فى « الملل »والباقلانى فى « التمهيد » والجوينى فى «الارشاد» (٢٢٨) .

ومع أنه يصعب حقا تحديد المسائل التىأثرت فيها المسيحية والمسيحيون فى علم الكلام الاسلامى الا أنه يمكن اقتراح النقاط التالية علىأغلب الاحتمال لا اليقين ، وعلى سبيل المثال لا الحصر :

١ ـ مســألة البحث فى قدم الصــفات أوحدوثها عند متكلمينا ومحاولة القول بأنهــا هي ذاته كرد فعل على فكرة الاقانيم . بينمــا تظهرفكرة قدم الصفات التى هي ليست نفس الذات كبديل وشبيه لفكرة الأقانيم (٢٢٩) . وكذلكالقول‌بصفات فعل وصفات ذات ، ومســألة خــلق القرآن (٢٣٠) .

---

(٢٢٦) انظر : دى بور ـ السابق ـ حاشية (٢) علىص ٩٣ وما حولها .

(٢٢٧) بالاضافة الى ماسبق أنظر : تريتون ـ السابق ـ حيث يذكر جميع الروايات والمصادر ص ١٧ فما بعد وكذلك ص ٥٤ ـ ٥٦ من الفصل الثالث .

(٢٢٨) ابن حزم ـ الفصل ـ ج ١ ص ٤٨ ـ ٦٣ ،ج ٢ ص ١٠ ـ ٦٨ فما بعد ، ومواضع أخرى ، والجوينى ـ الارشاد القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٤٦ ـ ٥١ . والشهرستانى ـالملل ـ ج ١ ص ٢٠٢ فما بعد ، ولم ينتقدهم الشهرستانى والباقلانى ـ التمهيد ـ بيروت ١٩٥٧ ، الباب الثامن ص٧٥ ـ ١٠٤ .

(٢٢٩) هذا ما يستنتج من بعض اشارات المتكلمين‌فى مناقشاتهم للاقاليم (أنظر الحاشية السابقة) .

(٢٣٠) انظر ونسنك : ص ٥٢ ، ٧٢ ، وكريمر ص٥٧وماكدونالد ص ١٤٦ ، على أن تريتون يرى أن قول المعتزلة برد الصفات الى الذات هو قول يوحنا الدمشقى ، كتــابه‌السابق . ص ٥٧ ، ويقول تريتون « ولكن يوحنا يعتبــر القول بخلق القرآن كفرا ص ٢٦ ، ويرد أولرى القــول‌بقدم القرآن الى فكرة اللوغوس المسيحية والى يوحنــا الدمشقى بالذات ـ كتابه السابق ـ فصل (٢) ص ٨٥ .وهو نفسه يرد القول بقدم الصفات عند الاشعرى الىشبيه بقول المسيحية بالثالوث ـ الفصل الثامن ص ٢١٤ .

٢ ــ **مسألة حرية الارادة :** يقول ــ دى بور:كان النصارى الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار (٢٣١) ويشير المؤرخون الى تيودور ابىقرة ويوحنا الدمشقى كمعاصرين للمسلمين كانا يقولان بحرية الارادة، كما أنأوغسطين وبلاجيوس وسواهما يقولون بها، وقدسبقت اشارةمؤرخينا القدماء الى الأصل المسيحى واليهودى لها (٢٣٢).

٣ ــ **قول المرجئة بأن للعــذاب والنار فىالآخرة نهاية :** ان هذا القول هو قول آباء الكنيسة الشرقية وكان يقول به أوريجيــون وتيــودورالطرسوى وتيودور المصيصى وهذا قول يعارض راى الكنيسة الغربية التي ترى خلود عـــذابالنار (٢٣٣) .

٤ ــ عنهم أخذوا فن المناقشة المنطقية .

٥ ــ هذا بالاضافة الى تشابه آراء يوحنامع معظم آراء المعتزلة كما سبق وذكرت .

٦ ــ ولا يستطيع الباحث أن يغفل هــذاالتشابه بين فكرة الغلاة عن علي بن ابى طــالب رضى الله عنه ، وبين المسيح كما نجده عنــدالمسيحيين .

فان فكرة الوهية علي ورجعتــه وقيــامهبمعجزات تشبه معجزات المسيح وفكرة المهــدى لابد أن تكون ذات أثر مسيحى الى جانب الآثارالأخرى . بالاضافة الى تأثير المسيحية فىالتصوف خصوصا فكرة الحب (٢٣٤) . وكذلك يعزوالبعضالتشبيه عند بعض المشبهة ، والحلولية ، الخ الي التأثير المسيحى (٢٣٥) ، وكذلك فعل مؤرخوناالقدامى كما نجد ذلك فى معظم كتب الفرق .

---

(٢٣١) دى بور ــ كتابه السابق ــ ص ٩٣ ــ ٩٤ ،وتعليق محمد عبد الهادى ابو ريده ، حاشية (١) على ص ٩٤ حيث يرى أن مسالة الجبر والاختيار تنشا بحسبضرورة عقلية ، ويذكر المعلق راى جولدزيهر وماكدونالد . ومثل رايه راى محمد غلاب ، الجانب الالهى من التفكيرالاسلامى ــ القاهرة ١٩٦٢ ــ ص ٧٣ . وفون كريمر ــ السابق ــ ص ٥٧ (انكليزى) ، ونيلنو ــ السابق ــ ص٢٠٢ (ضمن التراث اليونانى) اما تريتون وفنسنك وواط فيرون ــ ان الاثر المسيحى ماهو الا عامل تنمية اما أصــلالمشكلة فداخلى ، أى مثل قول ابي ريده السابق ــ انظر تريتون ص ٥٤ ، وفنسنك ص ٥٢ ، ومونتجمرى واط . Watt. W.M. : Free Will ,. . . p. 21.

(٢٣٢) أنظر كلامنا عن الجبرية والقدرية فيما سبق

(٢٣٣) ماكدونالد ــ السابق ــ ص ١٣١ ــ ١٣٢ .

(٢٣٤) جولدزيهر ــ العقيدة والشريعة ــ ص ٢١٥حيث يرى أن الرجعة أصلها يهودى مسيحي مشترك ،ويذكر الدكتور عرفان عبد الحميــد أن فريدلاندر يرى أن فكــرةالدكوتيزم Docotism عند بعض الغلاة المســلمين اصلها مسيحي واثرت فيهم بواسطة المانوية : كتاب عرفان ــ السابق ص ٣٠ ، وفريدلاند ــ كتابه السابق ــ ص ١٠٠ ،ويرجع نيكلسون فكرة الحب الصوفى فى الصــوفية الاسلامية الىالمسيحية : نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ، القاهرة ١٩٥١ . وكذلك كتابه الآخر : فىالتصوف الاسلامى وتاريخه : ترجمة ابى العلا عفيــفى ــ القاهرة ١٩٤٧ ، وانظر : بدوى : شهيدة العشق الالهى ،سلسلة دراسات اسلامية (٨) طبعة ثانية ١٩٦٢ رقم ٦ ــ ١٣ ، ص ٤٣ ــ ٩٢ ، وكذلك الفصل الطويل فى كتــاب :خليل الجر ــ السابق ــ ج ١ ص ٢٩٨ ، وجبور عبدالنور: التصوف عند العرب ، بيروت ١٩٣٨ ص ٥٤ .

(٢٣٥) آدم ميتز ــ كتابه السابق ــ ص ٦٢ (النسخةالانكليزية) .

● الأثر اليهودى :

أثر اليهود على العرب فى الجاهلية لاختلاطهم بهم ، فنجد أن كثيرا من شعر أمية بن أبي الصلت وزيد بن عدى فى ذكر أصل العالم وسواه وفى ذكر الله والجنة والنار يستمدان من التوراة معينهم (٢٣٦) . ولاشك أن لليهود أثرهم فى زمن الرسول ، كما كان لهم أثرهم فى علم الكلام ، فقد ظهر فيهم من المتكلمين أبو سعيد الفيومى (٢٣٧) ، وكذلك حاليفى (٢٣٨) ، ومن الفلاسفة اليهود موسى بن ميمون (٢٣٩) ، وقد كان لهؤلاء وغيرهم أثر فى علم الكلام الاسلامى سواء عن طريق مجادلاتهم أو كتبهم النقدية .

ويمكن اجمال الأثر اليهودى فى تحديد ونشوء علم الكلام ومسائله بما يلى :

١ ــ عدم اعترافهم بنبوة الرسول ومجادلة المسلمين لهم حول هذه النقطة .

٢ ــ انكارهم لنبوة المسيح واعتراف القرآن بها .

٣ ــ التوراة زاخرة بالتشبيهات الجسمانية لله ، ولذلك أرجع كثير من مؤرخى علم الكلام القدامى أصل مذهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين الى اليهود ، يقول الشهرستاني عند كلامه عن المشبهة الاسلاميين : « وزادوا فى الاخبار ــ التي تدل على التشبيه ــ اكاذيب وضعوها ونسبوها الى النبي عليه السلام وأكثرها مقتبسة من اليهود ، فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة . الخ (٢٤٠) ، ويقول الاسفرائينى « واعلم أن جميع اليهود فى أصول التوحيد فريقان ، فريق منهم المشبهة وهم الأصل فى التشبيه . وكل من قال قولا فى دولة الاسلام بشىء من التشبيه فقد نسج على منوالهم .. (٢٤١) ، ومما تجدر ملاحظته ان القرآن أيضا فيه تشبيهات يفهم منها ، اذا اخذت على ظاهرها ، بأن الله يرضى ويغضب ويجلس ويسير ويتكلم وله يد الخ ...

٤ ــ القول بخلق القرآن : لقد سبق أن ذكرت عند الكلام عن مصدر قول الجعد بن درهم بخلق القرآن أن المؤرخين يرون انه أخذه عن ابان بن سمعان وهذا الأخير أخذه عن طالوت بن اخت أعصم اليهودى أو (لبيد بن الأعصم) عدو النبى (ص) الذى كان يقول بخلق التوراة (٢٤٢) .

---

(٢٣٦) كتابنا : مشكلة الخلق (بالانكليزية) قسم اول ــ فصل (٤) رقم (٥) ص ١٢١ ــ ١٢٣ وحواشيها .

(٢٣٧) ابن النديم : الفهرست . مطبعة الاستقامة (بلا تأريخ) ص ٤٠ .

(٢٣٨) حاليفى : كتاب الخزرى (بالانجليزية) لندن ١٩٣١ ــ ترجمة هرشفيلد :
Halievi, Judah : Kitab al-Khazari — London 1931.

(٢٣٩) ابن ميمون : دلالة الحائرين : نشر فردلاندر لندن ١٩٣١ ــ ترجمة هرشفيلد :
Maimonides : M. **The Guide for the permlexed,** Tr. by Friedlander, London, 1904.

(٢٤٠) الملل والنحل ج ١ ص ٩٧ .

(٢٤١) التبصير فى الدين ص ١٣٣ .

(٢٤٢) ابن نباتة وابن الاثير . أنظر كلامنا عن جعد .



ويذكر الخطيب البغدادى (٢٤٣) ان والـدبشر المريسى أحد كبار القائلين بخلق القرآن من المعتزلة كان يهوديا .

● الأثر الفارسى والغنوصى :

من جمـلة المـؤثرات التى لعبت دورا فىمسارب الفـكر الاسـلامى منـذ وقت مبكـر « الفنوصية (٢٤٤) » . وقد قدم جولدسـيهرالدليل الكافى على تأثيرها فى « الحديث » أو فى حركة الوضع فى الحديث (٢٤٥) . وابان اخرونومنهم نيكلسون وجولدسيهر أثر الفنوصية فى التصوف الاسلامى (٢٤٦) . كما أوضح بكـر انالغنوصية كانت أكبر خطر بحيث دفعت المعتزلة لمناصرة العقل ، ودفعت المأمون لترجمة عـلوماليونان القائمة على العقل لايجاد عالم عقلى يقف فى وجه تيار الفنوصية القائم على الذوق الصوفى(٢٤٧) . وقد أشار دى بور (٢٤٨) الى أن الديانة الفارسية اثرت فى المجادلات الكلامية عن طـريقالمانوية والفرق الفنوصية ، واثر مذهبالزروانية أو الدهرية ، بجانب المذاهب الأثينية ، لأنه الفىالثنائية واعتبر الزمان زرفان أو زروان ــ أى الدهر ــ هو المبدأ الأول . وقد صار هذا المذهبدينا يجاهر به فى عهد يزد جرد الثانى ، واعتبره المتكلمون الحادا وانكـره الفلاسـفة العقليـونأيضا .

ومنذ وقت طويل أشار الباحثـون بيكروأولرى وآخرون الى دور مدرسة جنديسابور المختلطة بآثار غنوصية ويونانية فى حركة الترجمةوالحركة العلميةسواء قبل أو بعدالفتح الاسلامى وملخص الدعوى هنا أن الفكر اليونانى انتقـلالى المسلمين وهو مشـبع بروح الزرادشـتية والمذاهب الفارسية بالاضافة الى الروح الهلينيةخصوصا فى مدرسة جنديسابور وخران (٢٤٩) .

---

(٢٤٣) تاريخ بغداد ــ القاهرة (١٩٣٠) ج ٧ ص ٦١.

(٢٤٤) حول مفهوم « الغنوصية » عامة ، والغنوصيةالمسيحية والفارسية ، خصوصا مذهب المانوية وموقفعلماء الكلام وكتب تاريخ الفرق الاسلامية منهم انظر : بحثنـــا« الغنوصية » مجلة كلية الشريعة ــ العدد الثانى ــ بغـداد ١٩٦٦ .

(٢٤٥) جولدزيهر : « الافلوطينية المحدثة والغنوصيةفى الحديث » ترجمة عبد الرحمن بدوى فى كتابه التراث اليونانى . ص ٢٢١ فما بعد ، ويرى جولدزيهر أن « حديثالعقل » : أول ما خلق الله العقل ...الخ ، هو بتـأثير غنوصى ــ افلوطينى محدث . ونحن قد عالجنا هذا الحديث،والمصادر التى استمد منها والطعن به وموقف الكثـيرين من مفكرينا القدامى منه ، ونقدهم له ومن استفاد من هـذاالحديث الخ فى كتابنا « مشكلة الخلق » بالانكليزية القسم الاول . الفصل الثانى . الحديث الخامس . ص ٦٩ ــ ٧٣ .

(٢٤٦) نيكلسون ــ الصوفية فى الاسلام ــ السابق ــ١٩ ــ ٢٠ ، كتابه الآخر : Aliterary ــ السابق ــ ص ٣٨٧ ، ٣٩٠ ، وجولدزيهر ــ ص ١٦٦ .

(٢٤٧) كارل هيترش بكر : تراث الأوائل فى الشرقوالغرب ــ المقالة الاولى ضمن « التراث اليونانى » لبدوى ــ السابق ــ ونجد هذا القول مكررا عند النشار ــ نشاقـ ص ٤٥ ــ ٤٦ .

(٢٤٨) دى بور ــ كتابه السابق ــ ص ١٥ ــ ١٦ ،وانظر حاشية (١) على ص ١٥ لأبى ريده محترزا .

(٢٤٩) بكر ــ بحثه السابق ــ أولرى ــ كتابهالسابقـ ص ١ ــ ٥٥ ، والفصل الثانى والرابع ص ٨٥ فما بعد ص ١١٤ فما بعد . وفالزر WALZER. R. : Greek into Arabic, Oxford 1962, p. 3-11.

وكذلك اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى . دارالكاتب العربى . بيروت (بلا تاريخ) ص ٢٥ فما بعـد ، والنشار . ص ٤٤ فما بعد ، وخليل الجر ــ ص ٤٤ ــ ٥٩ .

وقد عالج **النشار** اثر الغنوصية بتفصيل ،وهو يرى أن الغنوص الافلوطينى المحدث التقى مع الغنوص المانوى فى جنديسابور ، وقد حمل المسلمون على هذا الغنوص وعلى بيوت النار ومعابد المانوية . وقد اثر هذا الغنوص فى طوائف الباطنية وغلاة الشيعة والقرامطة ، وعظم أمره ، فخصص المهدى جهد المطاردة للزنادقة ، ويذكر من الزنادقة المانويين ابن المقفع (٢٥٠) وعبد الكريم ابن العوجاد ، ويعيد قول بكر عن قيام المعتزلة وتنشيط الترجمة زمن المأمون ، لأنها علوم عقلية تستند على النظر لا التأمل الباطنى والذوق وهو طريق الغنوصية . ومن آثار الغنوصية على الصوفية ـ حسب النشار ـ فكرة الكلمة أو اللوغوس ، والانسان الكامل ، والمنهج اللدنى ، والصعود حتى التجرد من الأيونات الأرضية ،وهو يرى أن الغزالى مع أنه ، مع كثير من رجال الفرق ، رد على الباطنية والمانوية الخ ، فانه نفسه تأثر بهم ، وكذلك ابن المقفع والسهروردى (٢٥١) . وربما كانوا أحد التيارات الأجنبية التى ساعدت على استعمال بعض المدارس الفكرية الاسلامية لأسلوب التأويل المتطرف ، كما نجد ذلك عند اخوان الصفا وسائر الفلاسفة المسلمين (٢٥٢) ، والغلاة،وكذلك نزعة التلفيق،على أننا نرى أن التأويل ونزعة التلفيق هي نزعة عامة نكاد نجدها عند سائر المذاهب الفلسفية ذات الارتباطات الدينية قبل فيلون (٢٥٣) وبعده .

ان تتبع الحركة الفكرية فى القرون الأولى للهجرة وخصوصا كما تظهر فى المجادلات بين الصادق والعلاف والنظام وهشام بن الحكم والكندى من جهة، وبين بعض الزنادقة الغنوصيين تظهر بجلاء أن شغلهم الشاغل كان الرد على المانوية والمرقونية وسواهما من المذاهب الغنوصية (٢٥٤) . ومما له دلالة على عظم تأثير هذه التيارات فى الفكر الاسلامى أننا يندر أن نجد كتابا من كتب العقائد والفلسفة وتاريخ الحضارة الاسلامية ليس فيه ذكر للمرقونية والمانوية وغيرها من المذاهب الأثنينية الغنوصية (٢٥٥) . وقد اعطى **فون كريمر** بعض التفاصيل غير الكافية عن المانويين وأخبارهم فى ظل الحكم الأموى والعباسي (٢٥٦) .

---

(٢٥٠) انظر مقالنا : ابن المقفع بين الشك والزندقة مجلة « المثقف » بغداد سنة ١٩٦٠ فما بعدها .

(٢٥١) على سامي النشار : نشأة ـ الفصل الرابع ص ٤٤ ـ ٥١ .

(٢٥٢) عرفان عبد الحميد : الفلسفة فى الاسلام ،دراسة ونقد ، دار التربية ، بغداد (بلا تاريخ) ص ٨٢ .

(٢٥٣) عن التاويل عند فيلون وسواه : محمد يوسف موسي ، بين الدين والفلسفة : دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٥٩ ، الفصل الثانى ، حيث يتحدث عن التاويل منذ فيلون حتى الغزالي وابن تيمية .

(٢٥٤) فى بحثنا الغنوصية ، اشرنا الى عديد المصادر التى فيها اشارة أو ملخص للمحاورات بين الصادق والعلاف والنظام الخ ، ممن ذكرنا وبين المانوية والزنادقة ، كما اشرنا الى اسماء الكتب والمقالات التى كتبها هؤلاء للرد على اولئك المانويين والزرادشتيين الخ . مقالنا السابق ص(٢) الحواشي من ٤ ـ ٩ . ولا يتسع المجال لذكرها هنا .

(٢٥٥) اسماء هذه الكتب القديمة التى فيها ذكر للديصانية والزرادشتية والمانوية والدهرية والزنادقة تعد بالعشرات ونحن نحيل القارىء لمعرفتها مع تعليقات عليها وبالتفصيل الى كتابنا : مشكلة الخلق ، القسم الثانى ـ المقدمة ص ١٦٨ حاشية (٢٦) ، ص ١٦٩ ، ١٧٠ حاشية ((٢٨)) .

(٢٥٦) فون كريمر ـ الحضارة .. (بالعربية) ص ١٠٠ فما بعد ، وكذلك أحمد أمين ـ ضحى الاسلام القاهرة ـ ١٩٣٩ . ج ١ . ص ١٣٨ فما بعد .

● **الأثر اليونانى : لايجادل اثنان فى هـذاالأثر ، بل انه أهم مؤثر الى جانب الاسلام نفسه فى صياغة الفكر الفلسفى والعلمي . وبالطبع نحن هنا لانذهب الى حد القول أنه أثرفى الفكرالاسلامى كله ، بل نرى أن أثره الأكبر يظهر فى الفلسـفة والتصوف وعلم الكلام خصوصا فى مراحله المتطورة**

وبجانب هذا فنحن نقبل الى حد دعوى **مايرهوف** وسواه ممن يرون أن هذا الأثر لم يدخل فى صميم الحياة العقيدية للمسلمين عموما ، بل حصر فى دوائر معينة ، ربما كانت غريبة ، واستمرارا لمراكز الثقافة اليونانية قبل الاسلام وبعده مثل جنديسابور (٢٥٧) وحران ، خصوصا وان الفلسفة نفسها لم تكن هواية شعبية بل كان ينظر اليهـا فى الغالبية العظمى من المسلمين كنوع من «العلوم العقلية » وعلوم « الأوائل » وانها « دخيلة » وان الفلسـفة نوع من الخروج على الدين او التقليد(٢٥٨)

ان أى كتاب حديث عن تاريخ الفلســفة الاسلامية وحتى فى تاريخ الفرق يشير الى الأثر اليونانى وحركة الترجمة ومراكز الثقافة اليونانية قبل الاسلام وبعده فى العالم الاسلامى من فارس الى الاسكندرية ، والى دور السريان والمدارس أو المذاهب المسيحية من نساطرة ويعاقبة ، ويكفى أن نشير فى هذا الصدد الى بحوث بكر ومايرهوف واولرى وفالزر ودى بور (٢٥٩) وكذلك الى بعض

---

(٢٥٧) عبد الرحمن بدوى : مقدمة كتابه « التراث اليونانى » السابق ، وكذلك مقالة : بكر ـ من كتاب بدوى نفسه ـ ص ١٤ وما بعدها .

(٢٥٨) مصطفى عبد الرزاق : تمهيد ـ القسم الأول الفصل الثانى ـ الرابع، حيث نجد موقف فلاسفتنا ومؤرخينا وعلماء الدين ورجال الكلام من الفلسفة وعلومها تحليلا أوتحريما ، وكذلك خليل الجر ـ السابق ـ ج ٢ ص ٣٩ فما بعد ، عن موقف أهل السنة من علوم الاوائل . وأمـا موقف الغزالى وابن خلدون وابن حزم فواضح ، حيث يرفض ابن خلدون الفلسفة ـ فصل الفلسفة ، وعلم الكلام من « مقدمته » . اما الغزالى فله نظام خاص فى قبـول الفلسفة وفروعها ، فهو يحرم مابعد الطبيعة ، ويحتـرز من بقية فروعها خوفا من أن تغوى صحتها أو نفعها الانسان بدراسة وتبنى أقوال الفلاسفة فى علومهم الالهية « تهافت الفلاسفة » أول كلامه عن الفلاسفة والمسـائل العشرين ، ويبدو ابن حزم أوسع أفقا من الغزالى أو لنقل أكثر تساهلا فى تقبل العلوم الطبيعية والرياضية ، بل انه يلح عـلى زملائه من رجال الدين بضرورة الاطلاع عليها .

(٢٥٩) اشرنا مرارا الى بحث بكر ـ تراث الأوائل ، واستخدمناه هنا مرارا ، وكذلك ما يرهوف : من الاسكندرية الى بغداد ، ضمن « التراث اليونانى » لبدوى ـ السابق ، والبحثان من القيمة بمكان وخصوصا عن عمق الاثر اليونانى أو سطحيته بالنسبة لروح الحضارة الاسلامية ، وكذلك أن مراكز ومدارس الثقافة اليونانية فى العالم الاسلامى وقبله . اما عن أولرى : كتابه ـ السابق ـ ففيه كلام عن مراكز الثقافة اليونانية كذلك دور السريان وأثر الشراح والافلوطينية المحدثة وحركة الترجمة ، ص ١ ـ ١١٤ فما بعد ، اما فالزر فان الاشـارة هي الى كتـابه ـ Greek Into السابق ، وقد استخدمناه مرارا ص ٢ ـ ١١ ويكرس دى بور فى كتابه السابق عدة فصول للكلام عن المدارس المختـلفة كالرهاونصيبين وجنديسـابور ، وكـذلك تدور الكنيســة اليعقوبية والنسطورية والترجمة قبل وبعد الفتح العربى ، ومدى شمولية معرفة المسلمين بالحضـارة اليـونانية ، لابالفلسفة والعلوم فقط ، وأهم عيوب الترجمة الخ ص ١٩ ـ ٤٨ فما بعد .

الكتب العربية مثل كتب : عمر فروخ واسماعيل مظهر والنشار وأحمد امين وخليل الجر وآخرين (٢٦٠) ، بالاضافة الى اعتناء كتبنا كثيرا بحركة الترجمة والمترجمين ، وذكرها لأهم ماترجموا من كتب يونانية ، وكذلك اهتمامها بأخبار الفلاسفة اليونان وشراحهم ، كالفهرست ، وتاريخ الحكماء ، وعيون الأنباء ، وطبقات الأمم ، ومحاسن الحكم ، والملل والنحل .. الخ .

لقد انتقل الفكر اليونانى الى المسلمين بطرق خمسة هي كما يشير اولرى (٢٦١) وسواه :

١ ـ النساطرة الذين كانوا أول من علم المسلمين وأهم من نقل لهم علوب الطب فى العصور الأول .

٢ ـ اليعاقبة الذين كان لهم الفضل فى ادخال الباطنية والافلاطونية المحدثة الى العالم العربى .

٣ ـ الزرادشتيون او مدرسة جنديسابور وقد امتزجت هذه بعنصر قوي من النسطورية .

٤ ـ مدرسة حران : التى امتزجت فيها البابلية بالهلينية .

٥ ـ اليهود ، خصوصا فى مدرسة صوروبا مباديثا ، وتأثيرهم متأخر ، الا انهم ورثوا عن النساطرة نزعة الى علم الطب .

لقد اشرنا اعلاه الى البحوث الحديثة عن هذه المراكز الثقافية اليونانية ، والى دور المذاهب المسيحية من نساطرة ويعاقبه ولا يسع المقام لأكثر من هذا .

---

(٢٦٠) عمر فروخ : العرب والفلسفة اليونانية ، بيروت ١٩٦٠ ، وهو كتاب جامع للفلاسفة اليونان ، كما فهمهم العرب وترجموا كتبهم ، ويفصل اسماعيل مظهر فى كتابه « الفكر العربي » السابق ، الحديث عن الفكر اليونانى وانعكاسه فى اللاهوت المسيحي ، اى الحديث عن مراكز الثقافة اليونانية والمدارس المسيحية حولها وفيها ، ص ٩ ـ ٢١ ، وعن سبل انتقال الفكر اليوناني الى العربية و «تلاقى الفكر اليونانى والعربى على أيدى التراجمة العرب» فيتحدث فيهما عن المترجمين من سريان وسواهم وهو هنا لا يقتصر على الفكر اليونانى ، بل والهندى والفارسي مع أهم العلوم كالجبر ، وحقيقة منشئها الى : ص ٦٠ ، ثم عن « العصر الذهبى لتاريخ الترجمة » حتى ص (٨٠) ، ويحدد النشار فى كتابه : نشأة ـ السابق ـ فى الفصل الثانى الكلام عن المذاهب النسطورية ـ الخ ، والمهم الفصل الثالث حيث يشير بنوع من المعلومات ذات الطابع التفصيلى الى مدى معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية ويحدد مدى معرفتهم بالفلاسفة قبل سقراط مدرسة مدرسة ، وكذلك بسقراط وافلاطون وأرسطو والرواقية ويتكلم عن منافذ الرواقية الى العالم الاسلامي ص ٣١ ـ ٤٣ ، ويكرس احمد امين بعض فصول « ضحى الاسلام » للكلام عن الثقافات الأجنبية من يونانية وفارسية . القاهرة ١٩٣٩ ج ١ الباب الثانى ، الفصول من الاول الى الثالث ص ١٣٧ ـ ٢٥٣ فما بعد ، ونجد أوسع التفاصيل فى كتاب خليل الجر ـ السابق ج ٢ من ص ٥ ـ ص ٦٠ ، والجديد فى عرضه هذا بالنسبة للكتب السابقة اعلاه ، هو كلامه عن العلوم الدخيلة عند العرب ، وفيما عدا هؤلاء يمكن الاشارة الى العديد من الكتب والمقالات اذ ان كل كتاب عن الفلسفة الاسلامية والكلام فيه استعراض او لمحة عن الترجمة والمدارس اليونانية ، والأثر اليونانى وهكذا . وفيما ذكرنا الكفاية . هذا وقد اضاف النشار معلومات مفصلة عن الاثر اليونانى والغنوصي فى الطبعة الرابعة ، ١٩٦٦ .

(٢٦١) اولرى ـ كتابه السابق ـ الفصل الرابع ص ١١٤ فما بعد . وكرر ذلك اسماعيل مظهر ـ السابق ص ٣٥ ، والجراح ٢ ص ١٩ ـ ٢٠ .

وثمة جملة عوامل أثرت فى توجيـه نوعفهمنا لليونان ـ وهي :

١ ــ الترجمةغير المباشرة، أعنى انالترجمةكانت أحيانا من اليونانية الى العبرانية ومنهـا الى السريانية ثم الى العربية ، أو من اليونانيةالى السريانية فالعربية ، وطبعا هناك ترجمـات مباشرة من اليونانيةالى العربية. يقول التوحيدىفى « المقابسات » ان الترجمة من اليونانية الى العبرانية ،ثم منها الىالسريانية ، ثم منهذهالىالعربية قداخلت بخواص المعانى فىابدان الحقائق»

٢ ــ التحريف عند الترجمة عن قصد ،بدوافع مسيحيةأو غنوصية .. الخ يقولالغزالى فى التهافت : « ثم المترجمون لكلام أرسطو لمينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الىتفسير وتأويل حتى اثار ذلك أيضا نزاعا بينهم » (٢٦٢) .

٣ ــ نسبة كتب الى غير أصحابها خطأ :كما حصل فى نسبة اثولوجيا ، الى ارسطو معانه جزء من تساعيات أفلاطون (٢٦٣) ، وقد ادى هذاالى اختلاط آراء الفلاسفة فى ذهن المسلمين ، والى محاولة التوفيق ، وبالتالى اصبح ارسـطويبدو فى صورة أفلوطين وافلاطون ،وهكذا لدرجة أن الفارابى لم يجد صعوبة فى التوفيق بين «رأيىالحكيمين (٢٦٤) » . وكذلك كتاب التفاحة (٢٦٥) وكتاب الخير المحض وهو كتاب « العلل »لبروقلسالذى نسبأيضا لأرسطو خطأ (٢٦٦) .وكانالفارابى على هذا النحو فى رأيي الحكيمين ــ نظرا لأنهكان يتعامل مع أرسطو باعتباره صاحب كتـاب « أثولوجيا » ، الذى هو لافلاطون كما أسلفنا .

وقد أثر هذا الوضع الى جانب عـواملأخرى منها ــ اعتماد الفلاسـفة المسـلمين على الاسلام نفسه بجانب اعتـمادهم على المصـادراليونانية ومحاولاتهم للتوفيق بين الاسلام وبين المصادر الأجنبية ، اقول أثر هذا كله فى الظـاهرةالتالية : وهي اننا لا نجد فى المفكرين الاسلاميين من يمثل مدرسة يونانية خالصة ، أعنى فيلسوفامعينا ، أرسطو وحده أو أفلاطون الخ .

---

(٢٦٢) هذان النصان عن كتاب : عبد الحليم محمودالتفكير الفلسفى فى الاسلام ، سلسلة الدراسات الفلسفية والاخلاقية ، مكتبة الانجلو (بلا تاريخ) ج ٢ ص ٧٣ ،ونجد نصا مثله لاخوان الصفا ، أنظر عرفان عبد الحميد ــ الفلسفة فى الاسلام ، ص ٩٩ .

(٢٦٣) عن الكتاب « أثولوجيا » وأصوله وترجمته ــالخ : عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب . القاهرة ١٩٥٥ ، المقدمة التي كتبها بدوى ، وكذلك كتابنا : مشكلةالخلق : حواشي ٨٠ ، ٨١ ص ٢٤٥ .

(٢٦٤) اسم الكتاب « الجمع بين رأيي الحكيمينافلاطون الالهى وارسطو طاليس » نشرة ديترشي ، ضمن « الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية » . ليدن ١٨٩٠

(٢٦٥) « كتاب التفاحة المنسوب لسقراط » ، ومثله« كتاب التفاحة المنسوب لأرسطو » نشرها على سامى النشار فى كتابه المشار اليه سابقا : « الأصول الافلاطونية فيدون »القاهرة ١٩٦٥ .. ص ٣٣٩ ــ ٣٥٢ ، ٣٥٥ ــ ٣٦٤ . ويرى النشار : « أنه محاكاة دقيقة لفيدون مع اتجاهاتهرميسيةورواقية ، وليس للكتاب أصل يونانى وان كان توجد له ترجمة فارسية وأخرى عبرية » ، ص هـ من المقدمة .

(٢٦٦) أنظر بدوى ومقدمته لكتابه « الافلاطـونيةالمحدثة عند العرب « . القاهرة ١٩٥٥ .

ولذلك صدق **فالزر** فى قوله أن الفلسفةالاسلامية تمتازبأنهاانتاج جمعىأو جماعانتاجات: Prodective Assimilation (٢٦٧) ،وليسمعنى هذا أنه تجميع وكفى ، بل هو بناء عضوى حي تتمثل فيه الروافد والبناءات أو الموادالمختلفة الخارجية والداخلية ، ويتجلى هذا فى معالجة المتكلمين والفلاسفة ، كل حسب مدرستهلمشكلة مثل مشكلة أصل العالم .

٤ ــ التوفيق بين الفلاسفة بعضهم مع بعضكما أشرنا الى محاولة الفارابي السابقة ،وكذلك التوفيق بين علوم الفلسفة وآرائها وبين التصورالدينى .

٥ ــ وصول الفلسفة اليونانية الى المسلمينغير صافية ، أو خالصة ، بل متلبسة بثوب مسيحى أو افلوطينى محدث أو غنوصى أوفيثاغورى الخ ، لذلك ينبه فالزر الى أنه من الخطأ الاسراع بارجاع رأى فيلسوف اسلامىالى أرسطو أو أفلاطون مباشرة ، لأن الأرجح أن المسلمين على اتصال ليس بهؤلاء مباشرة بلبالمفسرين والشراح ، والافلوطينية المحدثة التى بدأ تأثيرها فى المسيحية فى القرن الرابع الميلادى ،بينما هم (المسلمون) يجهلون ما كتب قبل هذا القرن الرابع (٢٦٨) بشكل مباشر . ويرىدى بور أن معرفةالمسلمين بالفلاسفة قبلسقراط ناقصة وتعتمد على كتب (٢٦٩) منحولة .

٦ ــ لم يترجموا كل شيء ، فلم يترجمواسياسيات أرسطو ، واستعاضوا عنها « بجمهورية افلاطون » يقول اسماعيل مظهر :« ويرجح أن هذا هو السبب المباشر فى أن نظم الحكومات ظلت عند العرب غارقة فى طياتالنظرالغيبى ، وأعانهم على ذلك ادماج الحكومة فىالدين والخلط بين السلطتين الدينية والدنيوية ،وعدمالتفريق بين سلطات التشريع والقضاء (٢٧٠) والادارة » .

٧ ــ لم تمتد الترجمة الى الشعر والأدبوحتى لو امتدت قليلا فانه بشكل غير مؤثرولذلك ظلت روح اليونان وجوهر « حضارتهم » غيرمتفاعلة فى المجتمع والفرد العربى الاسلامى ، كما حصل مثلا بالنسبة للثقافة الفارسية لأنالاخيرين كانوا يعيشون مع العرب ، وأسلموا ، واستخدم العرب مؤسساتهم وبناءهم الحضارىالمادى والادارى والأدبى ، وهذا مما يؤيد رأى من يرى أن الفلسفة اليونانية وروح الحضارةاليونانية ظلت مستمرة بأيدى أهليها الأصليين ، بينما هي غريبة على المجتمع العربى ــ الاسلامى،وقد أشرنا الى ذلك قبل قليل .

هذه هي الأمور العامة التي يمكن أنوردهابشكل عام عن الأثر اليوناني ، وطرقه ، وشكل تاثيره ، ومدى هذا التأثير ، ونتائجه . وبالطبعلايفنى هذا ، بل هو يغرى ، بتقديم تفاصيل وجزئيات هذا الأثر اليوناني . وأى منصفيعرفأن من المستحيل حقا ايفاء مثل هذه المحاولةحقها،

---

(٢٦٧) فالزر : كتابه السابق ــ ص ١١ ، والتمهيدمن كتابنا : « حوار .. » ..

(٢٦٨) كذلك ص ٣ ــ ٦ .

(٢٦٩) دى بور ــ كتابه السابق ــ ص ٤٠ فما بعد .

(٢٧٠) اسماعيل مظهر ــ كتابه السابق ــ ص ٦٦ .

بأقل من بضعة كتب يقوم على اعدادها عدة ، انلم أقل عشرات الباحثين ، متنوعى الثقافة والمعرفة باللغات والاختصاصات وخير ما يمكن فعله ، بعد تسجيل ما سبق هو الاشارة الى مايمكن أن يعد مدارس فلسفية لها ممثل أو أكثرمن مفكرينا حسب التأثير اليونانى ، ونوعالفلسفة اليونانية أو المدرسة اليونانية المؤثرة على الأغلبلا الحصر .

وقبل أن أفعل الى هذا أجد لزاما علىأن أشير الى محاولة جيدة قام بها البعض (٢٧١) ومنهم على سامي النشار فى كتاب « الأصول الافلاطونية ــ فيدون كتاب التفاحة المنسوب لسقراط مع زميله عباس الشربينى ، حيثحاول تتبع أثر مدرسة أو فلسفة أفلاطون فى المفكرين المسلمين فلاسفة وكلاميين وصوفية » .

بعد هذا يمكن القول بأننا ــ على الأقل ــ من خلال دراستنا « لمشكلة الوجود » (٢٧٢) أو « لمشكلة الخلق » (٢٧٣) فى الفكر الاسلامى ،يمكنأن نشير الى أن الفلسفة اليونانية تمثلت بين مفكرينا كما يلي (٢٧٤) :

١ ــ **الاتجاه الأرسطي** : وأقرب من يمثله ــ ابن رشد ، وتتمثل عناصر من طبيعيات ارسطو ومن أخلاقه وما وراء طبيعياته فى معظم المفكرين،وخصوصا أتباع المدرسة الفيضية . وهذاالاتجاه كما يتمثل عند ابن رشد يقول بأن الله قديم ،والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ولكن الله علة غائية بمعنى انه المحرك له على سبيلالمشق. كما ينكر البعث الروحي والجسدي الفرديين .

٢ ــ **الاتجاه الافلاطونى** : ويتمثل خالصــامن الذرية فى أبي البركات البغدادى ، ومعالمذهب الذرى فى ابن زكريا الرازى ومدرسة الهيولى . وهؤلاء يرون بأن الله « صانع » للعالم كما يصنع النجار الكرسى من الخشب . أى أن الله صنــعوصور الأشياء وتراكيبها من مادة أولى قديمة . وهم يرون الخلود الفردى بالنفس فقط .

٣ ــ **الاتجاه الافلوطيني المحدث** : وهـــوأقوى الاتجاهات اليونانية أو الهلينية تأثيرا لقربه من فكرة التوحيدوالخلق فىالأديان الثلاثةبحسبرأى متكلميهم (الخلق من عدم محض عنــد الأخيرين) . ويمثل هذا الاتجاه الافلوطينىغالبيةمشهورى الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن

---

(٢٧١) النشار ــ الاصول الافلاطونية .. القسمالثالث : افلاطون من العالم الاسلامى . ص ٢١٥ ــ ٢٧٢ . ونشير أيضا الى محمد على أبو ريان : أصول الفلسفةالاشراقية : عند شهاب الدين السهروردى ، حيث أشار وأثبت وجود مدرسة افلاطونية فى الفكر الاسلامى ، وتتبعمنابع الفلسفة الاشراقية الاسلامية . القاهرة ١٩٥٩ ــ طبعة أولى .

وكذلك ابراهيم مدكور : كتابه السابق ــ حيث عــالجبعض المشاكل الفلسفية الاسلامية مرجعا الى اليونانوسواهم أصولها ما أمكن .

(٢٧٢) اشارة لكتابنا «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين»القسم الاول : « مشكلة الوجود » السابق .

(٢٧٣) اشارة الى كتابنا : « مشكلة الخــلق »بالانجليزية .

(٢٧٤) لا يسع المقام لذكر مصادر أحكامنا التالية ومنيمثلها ومصدر أحكامهم عند اليونان وسواهم الخ ولذلك نشير الى كتابنا : حوار .. ص ١٠ فما بعد و ص ١١٢ والحواشي،وكذلك بتفصيل ومصادر أوسع : كتابنا : مشكلة الخلق ، قسم ثان ، المقدمة ص ١٧٩ فما بعد .

سينا ومسكويه وبعض الاشراقيين مثل السهروردي ومحيي الدين بن عربي وابن سبعين وعند هؤلاء أبدع الله العالم ليس من مادة قديمة، بل على سبيل الفيض وهذا الفيض أزلي ، فالعالم قديم بالزمان ، محدث بالذات وهم يرون الخلود الفردي بالنفس أو الروح فقط .

٤ ــ **الاتجاه الفيثاغوري** : ممزوجا بالفيض مع بعض العناصر الأرسطية والفنوصية ويتمثل هذا في اخوان الصفا .

٥ ــ **الاتجاه الكلامي العقلي** : ممزوجا بالذرية عند الأشاعرة ومعظم المعتزلة وبدونها عند الكندي والنظام وآخرين ، وهؤلاء يرون الله خلق العالم من لا شيء ، لا على سبيل الفيض وليس منذ الأزل ، بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى ارادة الله ، ويمثل هذا أيضا الغزالي في كتبه الكلامية وغالبية المتكلمين ان لم يكونوا كلهم .

• • •

ويتضح من هذا كله أن :

(أ) التأثير اليوناني في الفلسفة الاسلامية ــ هو تأثير من جانب المدرسة المثالية اليونانية فقط ، ذلك أنني لا أعرف ــ حسب علمي ــ فيلسوفا أو متكلما اسلاميا واحدا منتميا كليا الى الفلسفة المادية الخالصة ، أو بمعنى آخر ــ لا يؤمن بوجود الله ، وان كان بعضهم مثل الرازي وأبي العلاء لا يعتقدون بالنبوات أو أن بعضهم ينكر العالم الآخر مثل ابن رشد ، أو ينكر البعث الجسدي ــ مثل : سائر الفلاسفة .

وهذا يعيدنا الى عيوب النقل ، وانها غير مباشرة ــ أي الاتصالات باليونان ، وأن الفكر اليوناني تلون بالهلينية والعناصر الشرقية واليهودية والمسيحية ، يتضح ذلك من أن مؤرخينا القدامى ينسبون للفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط ــ وبعضهم تذهب البحوث الحديثة الأوروبية الى أنه مادي خالص ــ أقول ينسبون لهؤلاء آراء في الابداع والصفارة الالهية مما لم تحدثنا به مصادر الفلسفة اليونانية الأول ، وهكذا لم يظهر اتجاه مادي خالص أو طبيعي خالص . واعتقد أن السبب الآخر المهم لهذه الظاهرة هو تأثر هؤلاء الفلاسفة والمفكرين المسلمين بطبيعة المرحلة ، والجو الاسلامي وروح العصور الوسطى اللاهوتية .

(ب) لانستطيع أن نشير الى مدرسة فلسفية ذات تأثر احادي ، بمعنى أنها تمثل ارسطو فقط أو أفلاطون فقط ، للأسباب السابقة نفسها .

(جـ) نجد جميع المدارس اليونانية المثالية الكبرى متمثلة في هذا الفيلسوف والمفكر ، أو ذاك من مفكرينا مما يدل على مدى تسرب الفكر اليوناني وتعدد موارده وتأثيراته .

(د) لايوجد تأثير يوناني خالص ، اذ نجد موارده تختلط بمياه الاسلام والثقافات المحلية والمجادلات الكلامية والدينية .

(هـ) لانجد مذهبا شكيا أو سوفسطائيا ، والغزالي مع شكه لم يكن يصدر عن شك (٢٧٥) الشكاك اليونان أو السوفسطائيين .

---

(٢٧٥) بحثنا « الغزالي مشكلة وحل » مجلة الاستاذ عدد (١٥) بغداد ١٩٧٠ ص ١٢١ فما بعد .

المصـادر العربية والأجنبية بحسـب ورودهـا فى البحث

١ ـ عبد الرزاق الاهليجى : شوارق الالهام فى شرح تجريد الكلام . طهران .

٢ ـ دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام . ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، مع تعليقات وحواشي اضافية القاهرة ، ١٩٥٧ .

٣ ـ أرنست رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتر . القاهرة ، ١٩٥٧ .

٤ ـ كرادى فور : الغزالى . ترجمة عادل زعيتر .القاهرة ، ١٩٥٧ .

٥ ـ جولدزيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام . ترجمة محمد يوسف موسي وآخرين ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

٦ ـ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

٧ ـ حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، جزءان ، بيروت ، ١٩٥٧ .

٨ ـ الفارابي : احصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين .القاهرة ، ١٩٣١ .

٩ ـ حسام الألوسي : تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الاسلام الى ابن سينا ، مجلة الاستاذ ـ مجلد ١٥ . بغداد ، ١٩٦٩ .

١٠ ـ التوحيدى : ثمرات العلوم ، ذيل الكتاب « الأدب والانشاء فى الصداقة والصديق » ، القاهرة ـ ١٣٢٣ .

١١ ـ الجرجانى : التعريفات . مصطفى البـابى .١٩٣٨ .

١٢ ـ الغزالى : المنقذ من الضلال . القاهرة ، ١٣٠٩ .

١٣ ـ ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد وافى ، طبعة أولى ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

١٤ ـ الايجى : المواقف : اسطنبول ، ١٢٨٦ .

١٥ ـ التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، الاستانة، ١٣٢٦ ، على متن « العقائد » ـ لنجم الدين ابن حفص عمر بن محمد النسفى .

١٦ ـ طاشي كبرى زاده : مفتاح السعادة . حيـدرأباد ، ١٣٢٨ .

١٧ ـ التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ .

١٨ ـ حسام الألوسي : الغزالى ـ مشكلة وحل .مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، عدد (١٣) بغداد ١٩٧٠ .

١٩ ـ محمد عبده : التوحيد . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد . القاهرة ، ١٩٦٦ .

٢٠ ـ فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب . ثمانية أجزاء . القاهرة ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ .

٢١ ـ ابن تيمية : النبوات . القاهرة ، ١٣٤٦ .

٢٢ ـ النجوم الزاهرة : فى ملوك مصر والقاهرة ، دارالكتب العربية ، القاهرة ، ١٣٤٨ .

٢٣ ـ ابن النديم : الفهرست . القاهرة (بلا تاريخ).

٢٤ ـ أبو الحسين الخياط : الانتصار . تحقيق نيبرج القاهرة ، ١٩٢٥ .

٢٥ ـ الشهرستانى : الملل والنحل . تحقيق محمد بن فتح الله بدران . القاهرة ١٩٥٦ (قسمان) .

٢٦ ـ ابن صاعد الاندلسي : طبقات الامم . بيروت ،١٩١٢ تحقيق لويس شيخو .

٢٧ ـ احمد امين : فجر الاسلام . الطبعة الاولى(أو أية طبعة لاحقة حتى العاشرة) .

٢٨ ـ الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ، ١٣٣٢.

٢٩ ـ حسام الألوسي :

The Problem of Creation in Islamic Thought. Baghdad 1968.

٣٠ ـ النسفي : العقائد النسفية . القاهرة ، ١٣١٩ .

٣١ ـ ابن خلكان : وفيات الأعيان . القاهرة ، ١٢٧٥(جزءان) .

٣٢ ـ ماكدونالد : دائرة المعارف الاسلامية . مادة((كلام)) .

٣٣ ـ زهدى حسن جارالله : المعتزلة . القاهرة ،١٩٤٧ .

٣٤ ـ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي ، بيروت ١٩٦٢.

٣٥ ـ السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام . القاهرة ، ١٩٤٧ .

٣٦ ـ ابن عبد البر : مختصر جامع بيان العلم وفضله.القاهرة ، ١٩٦٠ .

٣٧ ـ ابن قتيبة : المعارف . تحقيق ثروت عكاشة .القاهرة ، ١٩٦٠ .

٣٨ ـ المسعودى : مروج الذهب . القاهرة ، ١٨٦٧(جزءان) .

٣٩ ـ اليعقوبى : تاريخ اليعقوبي . النجف ، ١٩٥٨ .

٤٠ ـ ابن هشام : السيرة النبوية . تحقيق عبدالسلام هارون . القاهرة ، ١٣٧٤ .

٤١ ـ الجاحظ : الحيوان . تحقيق عبد السلام هارون القاهرة ، ١٩٣٨ (خمسة أجزاء) .

٤٢ ـ المقدسي : البدء والتاريخ . تحقيق كليمنت هوارت . باريس ، ١٨٩٩ ـ ١٩١٩ .

٤٣ ـ محمود شكرى الالوسي : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب . القاهرة ، ١٩٢٤ .

٤٤ ـ جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام . بغداد ١٩٥٥ (الجزءان الخامس والسادس) .

٤٥ ـ عمر فروخ : تاريخ الجاهلية . بيروت ، ١٩٦٤.

٤٦ ـ لويس شيخو : شعراء النصرانية . بيروت ،١٨٩٠ .

٤٧ ـ محمد يوسف موسي : القرآن والفلسفة .القاهرة ١٩٥٨ .

٤٨ ـ المقريزى : الخطط . القاهرة ، ١٢٧٠ .

٤٩ ـ الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام . القاهرة،١٣٠٩ .

٥٠ ـ الغزالى : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ،تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦١ .

٥١ ـ ابن قيم الجوزيه : اعلام الموقعين عن رب العالمين القاهرة ، ١٩٥٥ .

٥٢ ـ الاسفرائيني : التبصير في الدين . مطبعة الخانجي القاهرة ، ١٩٥٥ .

٥٣ ـ الأشعرى : رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، حيدر اباد ، ١٣٢٣ .

٥٤ ـ ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة . القاهرة ١٣٧٨، (عدة أجزاء) .

٥٥ ـ الملطى : الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع.تحقيق سيفن ويدرنغ . اسطنبول ١٩٢٩ .

٥٦ ـ ابن سعد : الطبقات الكبرى . ليدن ، ١٣٣٢ .

٥٧ ـ البخارى : الجامع الصحيح . ليدن ، ١٨٦٢ .

٥٨ ـ علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام القاهرة ١٩٥٤ ، وكذلك الطبعة الرابعة ١٩٦٦ .

٥٩ ـ عرفان عبد الحميد : دراسات فى الفرق والعقائدالاسلامية . بغداد ، ١٩٦٧ .

٦٠ ـ هاشم الحسنى : الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلةبيروت ، ١٩٦٤ .

٦١ ـ علي مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية .القاهرة ، ١٩٥٩ .

٦٢ ـ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية . القاهرة١٩٦٨ .

٦٣ ـ ديورانت : قصة الحضارة . الترجمة العربية .فى عدة أجزاء .

٦٤ ـ ج بيورى : حرية الفكر . ترجمة محمدعبد العزيزاسحاق ، وأحمد أمين . القاهرة (بلا تاريخ) .

٦٥ ـ توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدينوالفلسفةطبعة ثانية ، ١٩٥٨ .

٦٦ ـ جب : بنية الفكر الديني فى الاسلام . تعريب عادلالعوا . دمشق ، ١٩٥٩ .

٦٧ ـ نيللنو : بحوث فى المعتزلة : أصل تسميتها .ضمن عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضـارة الاسلامية . القاهرة ، ١٩٤٠ .

٦٨ ـ مرتضي العسكرى ، عبد الله بن سبأ . القاهرة١٣٨١ .

٦٩ ـ القمي : المقالات والفرق . تحقيق محمد جوادمشكور . طهران ، ١٩٦٣ .

٧٠ ـ كامل الشيبى : الصلة بين التشيع والتصوف .بغداد ، ١٩٦٣ (جزءان) .

٧١ ـ خالد العسلي : جهم بن صفوان . بغداد ،١٩٦٥ .

٧٢ ـ ابن نباته : سرح العيون فى شرحرسالة ابنزيدون.الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٣٢١ .

٧٣ ـ ابن تيميه : الرسـالة الحموية . القـاهرة ١٣٢٣، .

٧٤ ـ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية .دار الفكر العربى (بلا تاريخ) .

٧٥ ـ ابن كثير : البداية والنهاية . القاهرة ، ١٩٣٢.

٧٦ ـ ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان . حيدرآباد ١٣٣٠ .

٧٧ ـ ابن الجوزى : تلبيس ابليس . القاهرة ١٩٢٨ .

٨٧ ـ الذهبى : ميزات الاعتدال ، القاهرة ، ١٩٠٧ .

٧٩ ـ الخوارزمى : مفاتيح العلوم . ليدن ١٨٩٥ .

٨٠ ـ احمد بن حنبل : الرد على الجهمية ، القاهرة١٩٥٦ .

٨١ ـ البير نصرى نادر : الفرق الاسـلامية . بيروت(بلا تاريخ) .

٨٢ ـ تريتون :

S. T. Tritton : **Muslim Theology,** London 1947.

٨٣ ـ جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة. القاهرة ١٣٣١ .

٨٤ ـ ابن حزم : الفصل في الملل والنحل . القاهرة ١٣١٧ (جزءان) .

٨٥ ـ الأشعرى : مقالات الاسلاميين . تحقيق رتر ١٩٢٩، (جزءان) .

٨٦ ـ حسام الالوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ، ١٩٦٧ .

٨٧ ـ الذهبي : ميزات الاعتدال ، القاهرة ، ١٩٠٧ .

٨٨ ـ مونتجمرى واط :

Watt. W. M. : **Free Will and predestination,** London : 1948.

٨٩ ـ اوبرمان :

Oberman. J : **Political Theology in Early Islam,** J.A.O.S. No. 55.

٩٠ ـ ابن عسكر : تبيين كذب المفترى . دمشق ١٣٤٧، .

٩١ ـ ماكدونالد :

Macdonald D. B. : **The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theology.** London 1903.

٩٢ ـ بندلى جوزى : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، بيروت . دار الروائع (بلا تاريخ) .

٩٣ ـ فون كريمر : الحضارة الاسلامية . ترجمه الى العربية : محمد طه بدر . القاهرة ١٩٤٧ .
والى الانجليزية ـ خودابخش = كلكتا ، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ .

٩٤ ـ فريد لانعر

Friedlaender. I. : **The Heterodoxies of The Shi'a** — 1909.

٩٥ ـ آدم ميتز :

Adam, Mez : **The Renaissance of Islam.** Eng. Tr. by : KHUDA BAKHUSH and Margoliouth. London, 1937.

٩٦ ـ سويتمان :

Sweetman, J. W. : **Islam and Christian Theology,** London 1945.

٩٧ ـ نيلنو : « اسم القدرية » ترجمة عبد الرحمن بدوى . ضمن كتابه : التراث اليونانى السابق الذكر .

٩٨ ـ ونسنك :

Wensinck A. J. : **The Muslim Creed.** Cambridge, 1932.

٩٩ ـ نيكلسون

Nicholson R. A. : **Aliterary History of The Arabs** 17th Ed. Cambridge, 1956.

١٠٠ ـ غليوم : « الاسلام » ترجمة محمد مصطفى ،القاهرة ، ١٩٥٨ ، وبالانكليزية :

A. Guillaume : **Islam.** 3rd. ed. Edinburgh. 1961.

١٠١ ـ ارنولد : الدعوة للاسلام : ترجمة حسن‌ابراهيم حسن . طبعة ثانية ، القاهرة ١٩٥٧ .

١٠٢ ـ اولری :

O'Leary : De Lacy : **Arabic Thought and its place in History.** London, 1922.

١٠٣ ـ مونتجمری واط :

M. Watt : **Islamic Philosophy and Theology.** Edinburgh, 1967.

١٠٤ ـ مونتجمری واط :

Early discussions about The Quran M.W. xi. No. 2, 1950.

١٠٥ ـ انطون غطاس : اعلام الفلسفة العربية ، بيروت١٩٥٧ .

١٠٦ ـ الجويني : الارشاد . القاهرة ١٩٥٠ .

١٠٧ ـ الباقلاني : التمهيد . بيروت ١٩٥٧ .

١٠٨ ـ محمد غلاب : الجانب الالهى فى التفكير الاسلامي‌القاهرة ١٩٦٢ .

١٠٩ ـ نيكلسون : الصوفية فى الاسلام . ترجمة نورالدين شريبة ، القاهرة ، ١٩٥١ .

١١٠ ـ نيكلسون : فى التصوف الاسلامي وتاريخه .ترجمة ابي العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

١١١ ـ عبد الرحمن بدوى : التراث اليوناني .. وقدسبقت الاشارة اليه .

١١٢ ـ عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهي :سلسلة دراسات اسلامية (٨) طبعة ثانية ١٩٦٢ .

١١٣ ـ جبور عبد النور : التصوف عند العرب .بيروت . ١٩٣٨ .

١١٤ ـ حاليفي : (ترجمة هرشفيلد) :

Halievi, Judah **Kitab Al-Khazari.** London, 1931.

١١٥ ـ ابن ميمون :

Maimonides, n. **The Guide for The perplexed,** Tr. by : Friedlander. London, 1904.

١١٦ ـ البغدادى : تاريخ بغداد . القاهرة ١٩٣٠ .

١١٧ ـ حسام الالوسي : الغنوصية . مجلة كلية‌الشريعة . العدد الثاني . بغداد ١٩٦٦ .

١١٨ ـ جولدزيهر : الافلوطينية المحدثة والغنوصية‌فى الحديث . ضمن « التراث اليوناني » السابق ـ لبدوى

١١٩ ـ كادل هينرش بكر : تراث الاوائل فى الشرق والغرب . ضمن بدوى « التراث اليوناني » .

١٢٠ ـ فالزر :

Walzer. R. : **Greek into Arabic,** Oxford 1962.

١٢١ ـ اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي . دارالكاتب العربي ، بيروت (بلا تاريخ) .

١٢٢ ـ حسام الألوسى : ابن المقفع بين الشك والزندقة مجلة « المثقف » بغداد ، ١٠٦٠ أو مابعدها .

١٢٣ ـ عرفان عبد الحميد : الفلسفة فى الاسلام ، دراسة ونقد ، دار التربية ، بغداد (بلا تأريخ) .

١٢٤ ـ محمد يوسف موسي : بين الدين والفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

١٢٥ ـ أحمد امين : ضحى الاسلام : القاهرة ١٩٣٠.

١٢٦ ـ عمر فروخ : العرب والفلسفة اليونانية ، بيروت ١٩٦٠ .

١٢٧ ـ عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام . سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، مكتبة الانجلو (بلا تاريخ) .

١٢٨ ـ عبد الرحمن بدوى : افلوطين عند العرب ، القاهرة ١٩٥٥ .

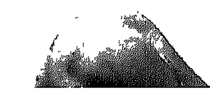
١٢٩ ـ على سامى النشار : الأصول الافلاطونية ـ فيدون ـ القاهرة ١٩٦٥ .

١٣٠ ـ عبد الرحمن بدوى : الافلاطونية المحدثة عند العرب ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

١٣١ ـ الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين افلاطون الالهى وأرسطو طاليس . نشرة : ديترشي ضمن (الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية) ليدن ١٩٨٠ .

١٣٢ ـ محمد على أبو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، طبعة أولى ـ القاهرة ١٩٥٩ .





ثروت عكاشة

التصوير الاسلامى بين الحظر والإباحة

- ١ -

كان ظهور الاسلام فى القرن السابع الميلادى ايذانا بصحوة كبرى في منطقة الجزيرة العربية الفسيحة، التى كانت تضم قبائل متناثرة من بدو رحل لايعرفون الاستقرار فى مأوى، ولا الانتماء الى وطن ولا الارتباط بجماعة . هذا اذا استثنينا مجتمع مكة ومجتمع اليمن اللذين كانا يمثلان شبه دولتين شمالية وجنوبية ، فلقد كان العرب ـ خلا اللخميين والغساسنة الذين استوطنوا سوريا ـ يعيشون أشتاتا متباينى اللهجات، لاتجمعهم وحدة سياسية أو اجتماعية، بل كان التنافر والتناحر والحروب ديدن هذه الجماعات حتى كانت دعوة الاسلام التى سرعان ماجمعت هؤلاء الأشتات تحت لوائها على عقيدة واحدة ولسان واحد ونظام واحد ،واذا نحن بين يدى أمة لها مقوماتها الادبية المادية ،واذا هى تجمع تحت لوائها شعوبا اخرى تشترك معها فى العربية ، تسكن الى الجنوب الغربى من آسيا وشمالى افريقيا .

ومالبثت تلك الدولة الجديدة ان اخذت عمن حولها واعطت ، واذا لها آخر الأمر من هذا المزيج سمات خاصة وصفات متميزة ، واذا هى تنفرد عن غيرها بطابع خاص هو الطابع الاسلامى الذى استطاع منذ أن وجد وتميّز ان يفرض وجوده وأن يصارع من أجل ذلك الوجود الذى

عاش فى جميع مراحلـه تسانده عقيدة ولغة .وكان النيل منه معناه النيل من تلك العقيدة ومن تلك اللغة . لذا عاش كل مايمس تلك الدولة الاسلامية ذا طابع شبه قدسى .

ولقد كان بعيدا عن تلك الأمة التى بدات حياتها الاولى فى البادية ، حيث الرحلة الدائبة والخلاف القاطع للصلات ان تبتكر فنًا يدويا ، والايكون لها غير فن القول ، ذلك أن الفن اليدوى تعوزه الحياة المستقرة ، يطلق فيها الموهوب يده فيصور ما يحس ، لتأنس به نفسه ويجمّل به مسكنه .

تلك كانت حال الجزيرة العربية فى جاهليتها من ذلك الفن اليدوى قبل أن يظلها الاسلام بظلـه ويلفها بردائه .

ولقد اخذ هذا الدين الجديد بيد الامة معتقدا ، كما اخذ بيدها فى جميع شئون الحياة فأصبحت لا تصدر الا عنه دينا وحياة . غير انه من المؤكد انه كان ثمة فنون اخرى عربية سبقت ظهور الاسلام مثل الفن الحِميَري والمسيحى والاكسومى ، ثم جاء الاسلام فوحّد ما بينها جميعا .

لذا لم يكد يكتب لتلك الاشتات أن يجتمع شملها فى مكة واليمن حتى غدت لهم فنون يدوية. وكانت ثمة معتقدات فى تلكما البيئتين نمت حولها أساطير ، وكانت ثمة ديانات موروثة تضمنتها سير ، وكان لا بد من تصوير نزعات النفس وخلجاتها ، وابراز تلك الاحاسيس وتجسيد تلك المعتقدات . وهكذا رأينا الكعبة تمتلىء بالتصاوير وتجتمع فيها ومن حولها التماثيل ، وشيء قريب من هذا كان في اليمن ، فلقد كانت ثمة مدنية عاشت فى ظلها فنون يدوية .

وهذه الاصنام التي انتشرت فى مكة وما حولها والتي تكلم عنها ابن الكلبي فى كتابه « الاصنام » كان اكثرها فيما يبدو مما جلبه العرب معهم فى رحلاتهم الى خارج مكة شمالا وجنوبا . وليس ببعيد أن يكون هناك قلة من العرب حاكوا تلك الاصنام المجلوبة . أما تلك الصور التى ازدانت بها جدران الكعبة قبل الاسلام فمما لا شك فيه أن العرب جلبوا لصنعها صناعا من الخارج .

وكان من بين ما عثر عليه هناك آثار سبئية من تماثيل صغيرة وتحف برونزية ، وهى وان لم تكن من الاتقان بمكان ، لكنها تدل ولاشك على أن سكان تلك الناحية كانوا هم ايضا ذوى تجربة وخبرة فى تلك الفنون اليدوية . كما أن ثمة تماثيل صغيرة كانت تصنع فى الاسكندرية فيما بين القرنين الثانى والسادس الميلاديين ثم حملها نفر من الروم عبر الأحمر . ولاشك فى ان بعضا مما وجد فى الجزيرة العربية كان مقلدا صنعه نفر من العرب . ويحكى **الازرقى** فى كتابه **« أخبار مكة »** أن سادة قريش لما هموا باعادة بناء الكعبة استعانوا بنجار قبطى من الحبشة اسمه باقوم ، وأنهم زوقوا سقفها وجدرانها وجعلوا فى دعائمها صور الانبياء والملائكة ، وكان من بين هذه الصور صورة ابراهيم عليه السلام وصورة عيسى بن مريم وأمه عليهما السلام . وعبارة الازرقى تفيد أن تلك التزاويق كانت هى الاخرى من صنع غير العرب .

من هذا نرى أن البيئة العربية قبل الاسلام لم تعرف التصوير فنا كما عرفته الامم الاخرى. ومن أجل ذلك لم يظفر العصر الجاهلي بشيء من التصاوير كما عثـر علـى مثله عند الامـم الاخرى . ولعل بُعد الامة العربية فى جاهليتها عن التصوير كان له أثره فيها فيما بعد ، حين أظلها الاسلام فكانت أميل الى الاخذ بما تخال فيه نهيا عن التصوير وابتعادا منه . ولعل هذا أيضا كان له أثره فى الاخباريين واهـل السيـر والمفسرين فمالوا فى تأويلهـم الى ما أثـر عـن الرسول خاصا بالتصوير الى جانب التحريم .

ولكن ثمة شيء يقف بنا هنا قليلا ، وهو أن البيئة العربية لم تكن كلها على دين الاسلام بل ظل نفـر يدينون بالوثنيـة وباليهوديـة وبالمسيحية ، وهذا التحرز عن الاخذ بالتصوير الذى شمل المسلمين كان بعيدا أن يشمل غيرهم ممن هم على غير دينهم، فنظفر لهؤلاء بتصاوير لم نظفر بها على أيدى المسلمين ، ولكن شيئا مـن ذلك لم يقع فيما عدا تصاوير السريان اليعاقبة والمسيحيين الشرقيين . وهذا يردنا الى مـا قلناه قبلا من أن البيئة العربية لم تكن بيئـة تغرم بالتصوير ، وأن السبب فى بُعد العرب عن التصوير لم يكن للاسلام وتعاليمه نصيب كبير فيه . وحجتنا على ذلك أن الاديان حين واجهت الامم بأوامر ونواه ظل نفر من الناس لا يأخذون بتلك الاوامر ولا يجتنبون تلك النواهي . من ذلك ما واجه به الاسلام الامة العربيـة من تحريـم للخمر ، وكانت بها مشغوفة وعليها عاكفة لا تكاد تنصرف عنها ساعة من ساعات النهار . وبالرغم مما أخذ به الاسلام فى تحريم الخمر على مراحل كى ييسر الامر على معاقريها ، فلقد ظلت فئات كثيرة تعاقرها لا يصرفها عن ذلك التشـدد فى النهى الذى ختم به الاسلام المسألة محذرا منذرا.

ولقد ظل هذا الاثر البيئي الذى صرف العرب عن الاخذ في التصوير ممتدا طيلة عهود الاسلام الاولى الى أن كانت تلك الصلات التي عقدت بين الشعوب العربية وشعوب أخرى ذات حضارات تختلف عن الحضارة العربية ، وتحمل فنونا مختلفة منها فن التصوير وفن النحت . وكما أفاد العرب من حضارات تلك الشعـوب التى خالطوها أدبا وعلما أفادوا أيضا من تلك الحضارات فنا ، فكانت لهم تلك الجولات الاولى فى التصوير يوم أن عرفوه فيما شاهدوه عـن تلك الامم ، وكانت نشأة المصورين العرب الذين تتلمذوا على الفنون التصويرية لتلـك الامـم المختلفة مسيحية وبيزنطية وساسانية . غير أن العرب كانوا لا يزالون قريبي العهـد بتعاليـم الرسول الخالصة التي لا تعرف لهو الحيـاة وترى فيما يصرفها عن وجه ربها شيئا محرما .

من أجل هذا كان ذلك التشدد فى النظرة الى التصوير وغيره مما يشبهه ، اذ كان الاسلام حريصا على الا يكون بين العابد وبين ربه شاغل من رسوم وتصاوير . ولهذا رأينا المساجد الاولى تُبنى على طريقة معمارية خالية من كل رقش أو نقش ومن الاسراف فى مباهج الحياة ، **فقد روى البخارى فى كتاب الفتنة حديثا عن الرسول أن من علامات الساعة تطاول الناس فى البنيان .**

وكذلك روى الازرقى أن رسـول الله عليه السلام لما دخل الكعبة بعد فتح مكة قال لشيبة ابن عثمان : « يا شيبة امح كل صورة فيه الا ماتحت يدى » ، ثم رفع يده عن صورة عيسى بن

مريم وأمه . وهذا الذى رواه الأزرقى رواه أيضاابن حجر في شرح صحيح البخارى (١) ، والدليل على ذلك أن هذه الصور بقيت كما هى ولم تتناولهايد المحو الا فى تاريخ متأخر ، وذلك أيام ولاية عبد الله بن الزبير المدينة سنة ٦٨٣ م . وهذا يدلناعلى أن التصوير لم يكن منهيا عنه جملة ، وأن النهى كان عما هو مسفّ منه ويحول بين العبدوربه ويسيء الى معتقده .

ويُروىأن عائشة زوج الرسول (عليه السلام) وضعت فى بيتها سترا عليه تصاوير فقال لها الرسول : أميطى عنىفانه لا تزال تصاويره تعرض لى في صلاتى . وتقول عائشة رضى الله عنها أن الرسول قد نزع الستر ، فقطعته وسادتين كان يرتفق عليهما ، وهذا يعنى أن كراهية الرسول للتصوير لم تكن عامة بل كانت خاصة ، تشمل ذلك الجانب الذى يشغل عن العبادة ، أما اذا كان الزينة فلا كراهية فيه .

كما يحكى عن عائشة أيضا أنها حين زُفّت الى الرسول حملت معها دمى كانت تلعب بها ، ولقد سألها عنها الرسول مرة فأجابته بأنها خيول سليمان فسكت الرسول ولم يعد لسؤالها مرة أخرى (٢) .

هذا الى أن زوجات الرسول ــ كما يروى أصحاب السير والأخبار ــ كن يتخذن أقمشة مزخرفة برسوم الانسان والحيوان .

ويقول الطبرى أن سعد بن أبى وقاص حين دخل بجيشه المدائن بعد موقعة القادسية التى هزم فيها جيوش كسرى ، نزل القصر الأبيض واتخذ الايوان مصلّى وكانت فيه تماثيل جص فلم يحوّلها ، وظلت هذه التصاوير دون أن تمس نحوا من قرنين بعد هذا ، بدليل ما جاء على لسان البحترى الشاعر من وصف لها :

فاذا ما رأيت صورة انطا	كية ارتعت بين روم وفرس
والمنايا مواثل ،، وانوشر	وان يزجي الصفوف تحت الدرفس
فى اخضرار من اللباس على أصـ	ـفر يختال فى صبيغة ورس
وكأن القيان وسط المقا	صير ، يرجحن بين حو ولعس
وكأن اللقاء أول من أمـ	ـس ، ووشك الفراق أول أمس

● ● ●

وهذا الحرص على خلاص الجو بين العبدوربه الذى بدا من الرسول وتبعه فيه جمهور المسلمين نرى مثله فى عباد الأديان الأخرى، فيحكى ان **القديس برنار** كان يرى أن الزخارف المعمارية الرومانسيكية والتصاوير الجدارية بالكنائس لها اثر صارف فى نفوس المصلين لا سيما

---

(١) ٧ : ٣٨

(٢) الطبقات ٨ : ٤٢

من يتعشق الجمال منهم ، فقد يلهون بها عن أن يندمجوا فى صلاتهم . وهذه هى نظرة الاسلام الى التصاوير ، فلم تكن نظرة نهي ، بل نظرة تخوف على أن يشغل المصلي في المسجد بما هو صارف له عن استغراقه فى الصلاة .

ونرى للفقهاء بمن فيهم «المالكية» رأيا حول الدمى المجسدة استنادا الى ما سقناه من قبل عن دمى عائشة التى دخلت بهـا على الرسـول حين زفّت اليـه ، فهم يرون اباحـة الدمى ولكنهـم يشترطون لذلك شروطا منها أن تكون تلك الدمى للصبيات الصغيرات وأن يكون للمحتسـب وحده الحق فى تلك الاباحة ، أى أن المحتسب عليـه أن ينظر أولا فيما اذا كانت تلك الدمى لاثارة غريزة الأمومة أو لغير ذلك من أغراض أخرى ، فان كانت للأولى اباحها والا منعها .

هذا الى أن القرآن الكريم ليس فيه ما يشير عن قرب أو عن بعد الى تحريم التصوير . ولكن ثمة الى هذا الذى يحمل في طياته اباحة التصوير ما يحمل فى طياته هو الآخـر ما يحرمه ويصرف الناس عنه، فلقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك أحاديث منها : ((أن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون)) ، ومنها : ((لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا تصاوير)) ، ومنها : ((أن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم)) .

ونحن نؤمن مع غيرنا من المؤمنين أن ما جُمع فى كتب الأحاديث ليس كله صحيحا . ولو سلمنا بصحة تلك الأحاديث فللتأويل فيها متسع ، فقد تكون هذه الكراهية للتصاوير والمصورين هى ما اريد به صرف الناس عن عبادة الله أو ردّهم الى الوثنية والشرك أو تشبيههم الله فى صور لا تليق بجلاله ، نعنى أن التصوير المنهى عنه هو ما قصد به الى ذلك الفرض الصارف عن العبادة والداعى الى الشرك ، وأن المصور الموعود بعذاب النار هو ذلك المصور الذى يأتى هذا وذاك عمدا ليضلّ به الناس عما هداهم الله اليه ، وأن كل ما نجده من رأى حول تحريم التصـوير فمردّه الى تأويلات فقهية تعزى الى جمهرة من الفقهاء أعملوا فكرهم فى اسـتخراج ما يؤيدهم على ذلك من أحاديث . وقد يكون هذا التحريم امتدادا لتأثر القوم بما كانوا عليه من وثنية قديمـة ، فخيف عليهم مع اباحة التصوير أن تنزع نفوسهم الى ما وجـدوا عليه آباءهم ثم ما الفوه فى انفسهم زمنا طويلا . فعلّة التحريم فى صدر الاسلام كانت الخشية من الردّة بما يجيز لنا أن نقول انه كان تحريما موقوتا بزمن وبظروف خاصة (٣) ولم يكن مطلقا فى الزمان والمكان، وانه لا معنى لهذا الحجر متى أمن جانب العبادة والتعظيم .

وخير ما نعقب به على هذه الأحاديث هـو قول امام معاصر هو **الامام محمد عبده** : ان الذين قالوا بمنع التصاوير وقفوا جامدين في تأويل قوله صلى الله عليه وسلم « ان اشد الناس عذابا يوم القيامة المصـورون » ، وفات هؤلاء أن الحديث ينصرف الى ذلك التصوير الذى شاع فى الوثنية والذى كان القصد فيه الى تأليه بعض الشخصيات . أما ما جاء لغير ذلك من تصاوير قصد فيها الى المتعة والجمال فلا يحمل قول الرسول عليه (٤) .

---

(٣) Zaki Hassan : The Attitude of Islam towards Painting, Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University Vol. seven. July 1974. PP. 1-15.

(٤) انظر تاريخ الشيخ محمد عبده لرشيد رضا . المجلد الثانى . صحيفة ٤٩٨ ـ ٥٠١ مطبعة المنار .

وثمة كثير من مفكرينا اليوم من يشارك الامام رأيه ، لا سيما بعد أن وجدنا الكثرة من تصاوير الشخوص التى حملتها الدنانير الاسلامية فى مختلف العهود حيث كان الاسلام فى عنفوانه وازدهاره . فحسبنا هذا الجمود الذى اعترى المسلمين حقبة من الزمن فضيّع عليهم ثروات تراثية ضخمة خرجت من أيديهم الى أيدى غيرهم ، وكانت الى جانب متعتها الفنية ذخرا أدبيا .

ثم اننا لا نشك فى أن اجماع الفقهاء بما فيهم المالكية على اباحة الدمى استنادا الى سكوت الرسول عن دمى عائشة فى ذلك الحديث الذى سقناه قبلا ، يؤيد رأى الامام فيما ذهب اليه ، فهم قد شرطوا لاباحتها أن تكون لذلك الغرض النبيل وهو اثارة الأمومة . وكم من أغراض أخرى كثيرة تشارك الأمومة في نبلها . وما نظن هذه الرخصة الفقهية لا تتسع لها كما اتسعت للأمومة ، أعني أن هذا الاجماع يحمل في طياته اباحة الفن جملة ، الا ما كان منه مسفًا مسيئًا الى المعتقد ، وكان فيه ما يخاف منه عليه .

وعلى أية حال فلقد كانت لهذه الوقفة التحرزية ازاء التصوير أثرها فى أخذ المسلمين بالأحوط فلم يقبلوا على التصوير اقبالا صريحا ، وتحاشوا أكثر ما تحاشوا أن يستخدموه في الدينيات . من أجل هذا خطا التصوير فيما يمس الدين خطوات بطيئة ، فلم يعش لخدمة الدين ولم يدخل الى المساجد ولم يسهم فى تجميل المصاحف ، غير أنّا مع هذا وجدنا صورا تمثل أحداثا دينية كالاسراء والمعراج وغيرهما .

وكان لهذا التحرز أيضا أثره فى نفوس المصورين فلم يحاولوا أن يطالعوا الناس بأسمائهم ، حتى رأينا تلك التصاوير الأولى التى جاءت مع الاسلام على أيدى مسلمين ، بقيت لنا لا تحمل أسماء أصحابها الاّ فى النادر الذى لا يعتد به . ولعل سبب ذلك أيضا أن المصورين فى مطلع الاسلام لم يكونوا ذوى نباهة وشهرة ، اذ لو كان لواحد منهم نباهته وشهرته لعزّ عليه أن يترك أثرا من آثاره دون أن يمهره باسمه .

ولقد ساد المسلمون جميع البلاد التى فتحوها سيادة شاملة وطبعوها بطابعهم فاذا هى قد أُنسيت قديمها أو كادت ، وتأثرت بالفاتح فنا وعلما وادبا ، لم يتخلف ذلك حتى مع انهيار الدولة العباسية سنة ١٢٥٨ على أيدى المغول ، ولا حتى مع عصر الدويلات .

وما كادت قبضة الحاكم العربي تخف ، والرأى المعادى لتصوير الأشخاص يزداد قوة فى المناطق العربية الخاضعة للعثمانيين من منتصف القرن الثالث عشر حتى القرن الثامن عشر ، حتى أدى ذلك الى ندرة التصاوير في العهود اللاحقة بهذه الأقاليم على عكس الحال فى تركيا العثمانية نفسها ، ولعل هذا هو السر فى عمق احساس الناس اليوم بأن المسلمين في مختلف انحاء العالم الاسلامى كانوا دائما يعدّون التصوير محرّما ويتجنبونه .

وكانت الحال على الضد من هذا فى ايران وفى البلدان الشرقية من الخلافة الاسلامية ، تلك البلاد التي كان بها موروث غالب من فن عاش بظلها ، وعاشت هى متأثرة به تأثرا عميقا ، فما أن خفت قبضة الحاكم العربي حتى رجعت تلك البلاد الى موروثها الفنى أيام العصر الساسانى ،

ثم بدت شـــعوبية مع هذا الانحلال أخذت تحارب كل ما هو عربي الطابع فنا أو غير فن ، وأفلحت الى حد ، فاذا الفن العربى ينحصر فى بيئة محدودة تنتظم العراق وسوريا ومصر ومراكش .

ويرى البعض أن السر النفسى فى تحـريم التصوير مرده الى أن الصورة جزء من المصور لا تنفص عنه غير الروح ، وأنها وسيلة لالحاق الأذى بصاحبها كما كان يفعل الكهنة والسحرة منذ حين بعيد (٥) ، ويذهب أصحاب هذه النظرية الى أن هذا كان من معتقدات الجنس السامى ، لهذا كان من رأى فقهاء الاسلام تشويه الصـور بكسر أونحوه حتى لا تبدو ممثلة لصاحبها تمثيلا حقا .
غير أن الزعم بأن هذا المفهوم البدائى لا يخص غير الجنس الســامى أو الشرقيين بصــفة عامة أمر يجافى الحقيقة التاريخيــة ، فقد رأينــاه في بقع عديدة من العالم منذ العصور القديمة ، كما زاولته شعوب أوروبية عدة فى العصور الوسطى .

ويعتقد جاســتون ڤييت أن هــذا الرعب المتوارث الذى أصبح شبه شىء غريزى فى نفوس الساميين كان له أثره فى ندرة التصوير بين الشعوب الاسلامية العربية وغزارتها بين الشعوب الاسلامية غير الســـامية مثل الفــرس والمغول والهنــود والأتراك (٦) . وهذا ما يعلل به بعض الدارسين كثرة التصوير عند الشيعة ، اذ هم كانوا أبعد الناس عن الاعتراف بالأحاديث التى جاءت بتحريم التصـــوير والنهى عنــه والتى رواهــا أهـــل السنة (٧) . والحقيقة أن فقهاء الشيعة كانوا من الصرامة كنظرائهم من أهل السنة فى تحريم الصور ، فكان الشيعة يحتفظون بجملة من أحاديث الرسول التى تنهى عن التصوير وتحرمه بلا هوادة . وهكذا لم تكن الدولة الشيعية أكثر تحررا مع فن التصوير من الدولة السنية . ولعل السبب الأساسى الذى جعل الناس يأخذون بهذا الرأى هــو ظنهم بأن ايران كانت مهبط الشيعة ومأواها ، على حين أن ايران لم تدن بالمذهب الشــيعى رســميا الا عام ١٥٠٧ مع نشوء الأسرة الصفوية .

● ● ●

— ٢ —

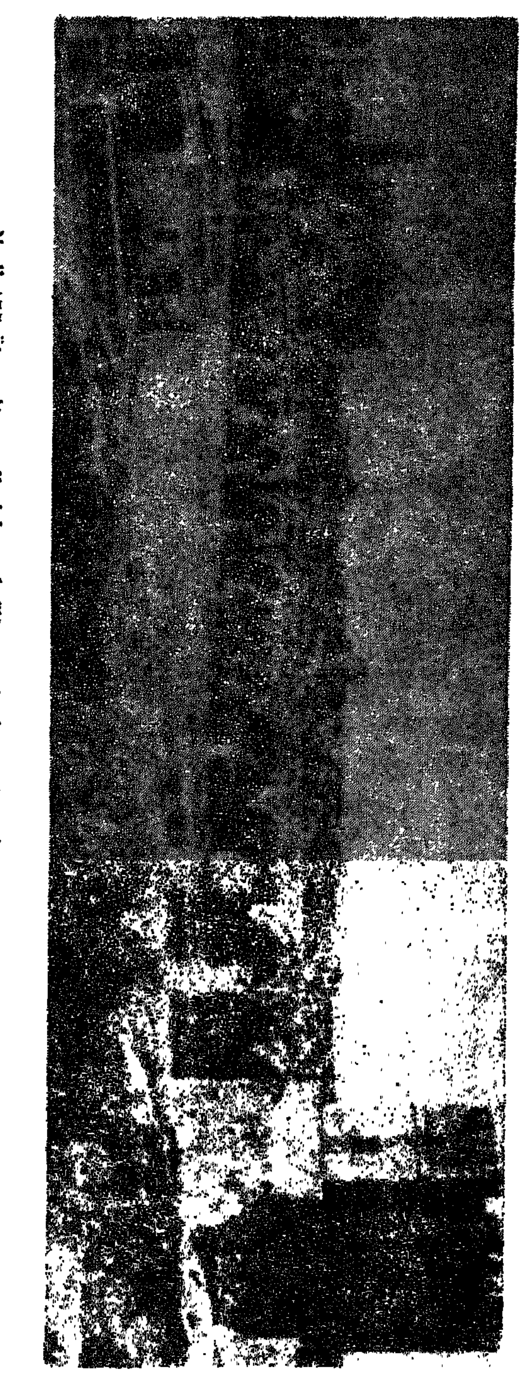
وكما لم يحارب الاسلام التصوير على اطلاقه وانما حارب منه ما كان صارفا للمتعبد عن عبادته أو لافتا للمسلم الى وثنيته الأولى ، كذلك كانت آيات **« الكتاب المقدس »** صريحة فى ذلك ، صريحة فى النهى عن اتخاذ ما ينحت للعبادة . فمثة آيات فى **« العهد القديم »** من الكتاب المقدس تدور حول تحريم صنع التماثيل لغرض العبادة على الرغم من تأويل بعضهم لآية منهــا بأنهــا صريحة في تحريم صناعة التماثيل لذاتها ، وهى « ملعون الانســـان الذى يصنع تمثالا منحوتا أو مسبوكا لدى الرب

---

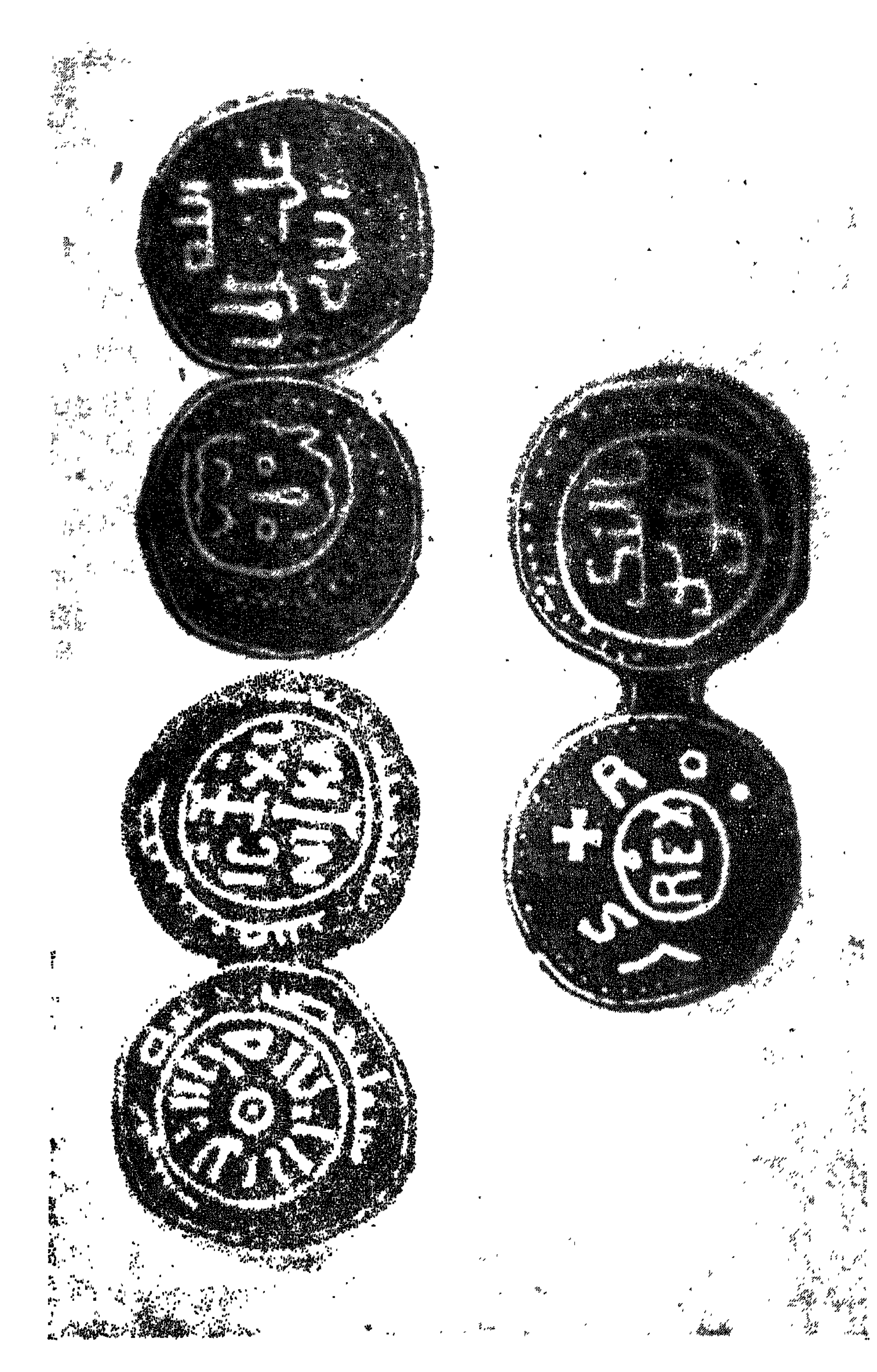
(٥) Ettinghausen : **Arab Painting.** P. 13 SKIRA

(٦) Wiet et Hautecoeur : **Les Mosquées du caire** P. 170.

(٧) A.L. Wensinck : **The second Commandment** PP. 4-5. Amsterdam.



شكل ١ – جسر القنطرة وقد بناه أصلاً الرومان ثم دمره القوط ، وأعاد العرب بناءه سنة ٨٦٦ للميلاد .



شكل ٢ – عملة من صقلية حيث يظهر الخط العربي بجانب الخط اللاتيني .

عمل يدى نحات ويضعه فى الخفاء » ، ولقد فات هؤلاء المتأولين أن ختام الآية يرمز الى أن اتخاذ التماثيل كان للعبادة . **فلقد جاء فى سفر الخروج** (٨) : « لا يكون لك آلهة أخرى أمامى . لا تصنع لك تمثالا لا منحوتا ولا صورة ما عما فى السماء من فوق وما في الأرض من تحت الأرض ، لا تسجدلهن ولا تعبدهن لأني انا الرب الهك »

والواضح من سياق النص أن التحريم منصب على النحت الذى يصور القوى الالهية على أى نسق كان ، ثم على عبادة هذا التمثال المنحوت، فالتحريم مشروط بشرطين أولهما تصوير الآلهة وثانيهما عبادته ، أما ما عدا ذلك فهو مباح .

واذا كان التحريم قد جاء فى العهد القديم صريحا فانه لم يرد له ذكر فى القرآن ، ومن العسير العثور فى القرون الأولى للاسلام على نص صريح على نحو ما جاء بسفر الخروج .

ويرى بعضهم أن اليهودية لم تحرّم صناعة التماثيل بل حرّمت عبادتها ، شأنها فى ذلك شأن الاسلام ، مستدلين على ذلك برسم سيدنا موسى للكاروبيم « الملاك » في قبة الشهادة ، وقيامه بصنع حية من نحاس فى البرية ، وبأن سليمان أمر بصنع تماثيل وأسود لتزين المعبد ، وهو ما أكده « القرآن الكريم » فى قوله تعالى : « يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات ، اعملوا آل داوود شكرا ، وقليل من عبادى الشكور (٩) » . وتفيد هذه الآية أن كلا من موسى وسليمان قد سمحا بصناعة التماثيل ،ولا يعقل أن يرتكب أولئك الأنبياء اثما (١٠) .

وليس من منطق الأمور أن يحرّم التصوير على اطلاقه مع أنه قد يكون عمادا فى حفظ حقوق شرعية ، كما هو الشأن في صور الفرقى والأموات من مجهولى الشخصية والتى تعرضها الدولة على الملأ ليتعرف عليهم ذووهم ، وتتحدد بذلك الحقوق والواجبات والأحكام الزوجية ، وحلول الديون والهبات والمواريث ونحو ذلك . وقد يكون التصوير كذلك سببا من أسباب تحذير الأمة من اللصوص والمحتالين والجواسيس والارشاد عنهم . ومن الصور مرسومة أو منحوتة ما نعرف به أسرار جسم الانسان والحيوان والنبات والصخور وغير ذلك مما هو لازم فى علوم الناس وفى تقدم البشرية وتطورها .

ومن القواعد الأصولية الشرقية ، أن للوسائل أحكام الغايات والمقاصد ، فاذا كانت الصور تتوقف عليها بعض أحكام شرعية أو معالجات طبيعية أو كشف وسائل علمية ، كان اتخاذها ولا شك من المرغوب فيه شرعا ، وان كانت لمجرد الزينة أو اللهو المباح كان اتخاذها مباحا ، ولا تحريم لها الا اذا اتخذت للتعظيم والعبادة والتبرك .

---

(٨) اصحاح ٢٠ آيات ٣ ـ ٥

(٩) سورة سبا . آية ١٣

(١٠) مقال للدكتور جمال محرز . فصلة من مجلة كلية الآداب . العدد الثامن المجلد الثانى . ديسمبر سنة ١٩٤٦ .

ولو أن الأقدمين من الفقهاء لم يتشـددواويفرطوا فى التحرج ، لما خفى كثير من المسائل العلمية التى تعبوا فى استنباطها ، ولا أصبحت كتب اللغة معاجم مبهمة خفية المعانى قليلة الجدوى يقف الناظر فيها حيران بين كلمة معروفة أو التفسير بالمرادف وبين الاحالة على المجهولات أو الوصف الناقص (١١) .

●●●

– ٣ –

على أن بعض مؤرخى الفن قد ذهبوا مذهب **لامنس وجيوم** في أن تحريم تميثل الشخوص فى اليهودية قـد جاء فى فترة لاحقـة من التاريـخ اليهودى حين أعاد رجال هذا الدين تفسير بعض آيات العهد القديم بما يحرم هذا الفن كمحاولة متطاولة لمحاكاة الله فى صنعه ، فالله عندهم هو المبدع الذى يصور كل شيء أحسن تصوير (١٢) . ويرى **لامنس وجيـوم** كذلك أن هذا التفسـير اليهودى المستحدث قد واكب فجر صياغة الفقه الاسلامى ، وانه انتقل الى الفكر الاسلامي على أيدى رجال من اليهود أسلموا ، غير أنه مما لا شك فيه أن أذهانهم بقيت يعلق بها رواسب من أفكار التلمـود لم تلبث أن تسربت الى فكر بعض فقهاء الاسلام (١٣) . ويستدل لامنس وجيوم على ذلك باحتواء بعض الأحاديث الدينية صراحة على الموقف نفسه الذى وقفته الشريعة الموسوية تجاه التصوير على أنه اعتداء على ما الله مختص به . ولا شك في أن بعض أحبار اليهود قد دخلوا الاسلام فى حياة الرسول وصاروا من صحابته ورواة أحاديثه مثل عبد الله بن سلام الذى كان أستاذا لأبى هريرة ، ومثل كعب الأحبـار الـذى تتلمذ على يديه ابن عباس .

غير أنا لا نملك التسليم برأى لامنس وجيوم ومن ذهب مذهبهما على الاطلاق دون تحفظ. حقا ان عددا كبيرا من هذه الأحاديث تردد ما فى التلمود نصا وحرفا (١٤) لكننا نرى كثرة من النقـوش والرسوم الدينية والفسيفسـاء ذات الشـخوص الآدمية والحيوانية فى معبد دورا أوروبوس (١٥) اليهـودى القـائم على نهـر الفـرات (٢٤١ــ ٢٥٦ م) (١٦) ، وكذلك الرسوم التى نقشت

---

(١١) مجلة الهداية الجزء السادس والسابع . السنة الثانية . يونية ويولية ١٩١١ من صفحـة ٤٨٧ – ٤٩١

(١٢) Isa Salman : **Islam and Figurative Art. Sumer,** Vol. xxv 1969, No. 1, 2 PP. 59-96.

(١٣) H. Lammens : **L'attitude de l'Islam primitif en face des Arts figurés** PP. 274-9.

(١٤) A. Guillaume : ,, **The Influence of Judaism on Islam** '' (The Legacy of Israel) PP. 129-153. Oxford 1972.

(١٥) Rostovtzeff : **Dura Europos and its arts.** PP. 100-126.

(١٦) وتصور نقوشه الجدارية سلسلة حوادث من العهد القديم كالنبى حزقيال وهو فى وادى العظام ، وقصة موسي والعثور عليه وخروجه من مصر . هذا الى جـانب ما ذكره العهد القديم من وجود كثرة من التماثيـل عنـد بنى اسرائيل مثل « ميخا » الذى كان له بيت اصنام ، والتمثال المخروط « ترافيم » الذى كان عند داوود ، والتماثيل التى كانت تزين هيكل سليمان .

بكفار ناعوم بفلسطين فى القرن السادس الميلادى، فهذه وتلك تشهد بأن العقيدة اليهودية لم تكن تحرم التصوير فى خلال الفترة التى سبقت ظهور الاسلام والتى أعقبت ظهوره .

ولكن هل ثمة صلة بين حركة تحطيم الصور المقدسة المسيحية والتحريم في الاسلام ؟ الواقع أن محاولات نسبة هذا الى بيزنطة لا تحمل برهانا ، فقد ذهب المؤرخون الى أن الموقف الاسلامى المعادى لفنون التصوير قد ظهر أثرا من آثار حركة تحطيم الصور المقدسة التي بدأت فى العالم المسيحى الشرقي عام ٧٢٦ م . هذا بينما ذهب مؤرخون آخرون (١٧) قاموا ببحوث جادة حول حركة تحطيم الصور المسيحية هذه ، الى القول بأن هذه الحركة قد جاءت متأثرة بتحريم الاسلام للتصوير . ومع ذلك فليس من المحال أن يكون الجدل الذى ثار حول هذا الموضوع فى العالم المسيحى كان له بعض الاثر على فقهاء الاسلام الذين زامنوا هذه الحركة ثم الذين توسعوا فى ترويج الاتجاه المضاد لتصوير الكائنات الحية بين المسلمين خلال القرن الثالث الهجرى (١٨) .

ومهما يكن من أمر تأثر أحد هذين الموقفين بالآخر فلسنا نجد قرابة بين هاتين الحركتين ، اذ على حين كانت حركة تحطيم الصور المسيحية حدثا تاريخيا طارئا له بداية ونهاية ، كانت مواقف تحريم التصوير عند المسلمين اتجاها يختلف ظهوره باختلاف الأقاليم والمذاهب ، فلقد كانت مراكش من البلاد التى حرمت حرمانا يكاد يكون شاملا من آثار التصوير لتشددها في التمسك بالمذهب المالكى المعادى للتصوير معاداة صارمة . هذا مع العلم بأن عصور تحطيم الصور لم تقتصر على الاسلام وحده أو على فترة تحطيم الصور المسيحية فى مطلع القرن الثامن ، بل هى ظاهرة عمت العالم المتحضر كله ، فنحن لا ننسى ما فعله أتباع **زفنجلر وكالفن** فى مستهل القرن السادس عشر بالصور الدينية ، وما أتاه كروموبل خلال ثورته فى القرن السابع عشر تجاه التصوير الدينى .

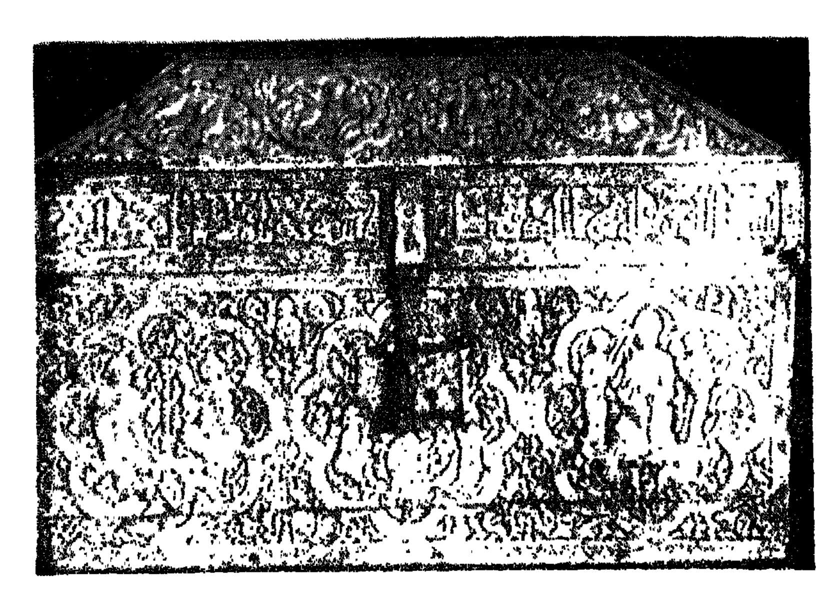
والمعروف أن المجتمع الاسلامى الأول لم يكن معاديا للتصوير شأن الأجيال التالية عندما أصبح تحريم الفن التشكيلى والتصويرى أمرا مسلما به استنادا الى اجتهادات بعض الفقهاء . وما كاد القرن الثانى الهجرى يهل حتى اختفت سماحة الجيل الأول فيما يتصل بالفنون التشكيلية التي رأيناها تأخذ حظها ــ لا سيما فى بلاط الخلفاء الذين كان شغلهم الشاغل هو المتعة ــ واذا بنا نرى في الأجيال اللاحقة لونا من ألوان الصرامة والتشدد ضد التصوير ، وكان مبعث هذا تلك الآراء التى ذهب اليها بعض مجتهدى الفقهاء والتى كانت تقول بتحريم التصوير .

●●●

---

(١٧) G. Ostrogorsky : **History of Byzantine state,** translated by J. Hussey, (Blackwell Oxford), 138 ff.

(١٨) Wiet et Hautecoeur : **Les Mosquées du Caire** P. 182.



شكل ٣ ـ صندوق عاجي لعبد الملك المنصور (٣٩٥ هـ) محفوظ بكنيسة بنبلونة العظمى .

(٤)

ولم يعالج الفنانون المسلمون نحت التماثيل على النحو الذى كان عليه الفن اليوناني والروماني وغيرهما من الفنون الشرقية والغربية التي عنيت بعمل التماثيل . واكثر ما رأيناه لهؤلاء الفنانين المسلمين نقوش بارزة الى جانب قلة قليلـة من تماثيل من الجص جاءت لا ترقى رقى التماثيل اليونانيـة والرومانية . ويجدر بنا الانتباه الى ان ندرة المنحوتات خلال الفترة من القرن السابع حتى العاشر الميلادى كانت سمة شائعة فى بيزنطة ايضا . ولعل من أهم المنحوتات التى بقيت لنا ، تلك التى وجـدت فى قصر هشـام بخربة المفجر بالأردن ، وتدل صناعتها على تأثرها بالتقاليد السابقة على الاسلام فى هذه المنطقة . وربما تأثر الفنان الأموى أيضا بما كان متبعا بالفن الساسانى في استخدام الكوى (الحنيّات) كخلفية لرسومه أو لتماثيله مع الفارق فى التفاصيل ، فملابس الشـخوص مثلا تختلف عن الملابس الفارسية ، كذلك يرى هاملتون أن ملابس النساء وزينتهن تمثل زى العصر .

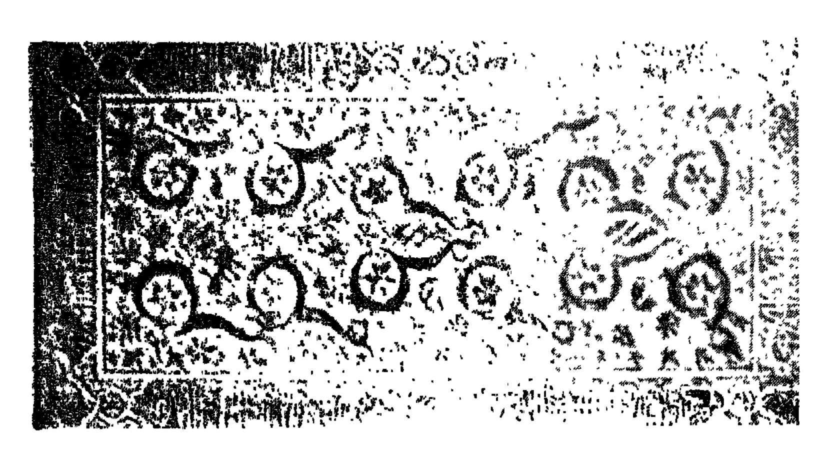
ثم أن المسلمين الأوائل لم يقدموا لفنانى البلاد التى فتحوها تقاليد أو أسـاليب فنية يمكن أن يسيروا على نهجها فى انتاجهم الفنى فى ظل الحكم الجديد . ولهذا ظلـوا يتبعون تقاليدهم القديمة التى نشأوا عليها مع ادخال بعض تعديلات تتفق وما يعتقدون خلال العهود الأولى ، ولم تلبث أن تشكلت ملامح واضحة لفن اسلامى متميز خلال العصر العباسي على غرار ما يظهـر على جدران مبانى مدينة « سامرا » .

وعلى هذا يمكن القول بأن نحت التماثيل لم يكن شائعا فى الفن الاسلامي ، اذ ليس لنا من ذلك الا القليل من نماذج صنعت لتزيين أوانٍ معدنية أو حافات النافورات مثل أسـود نافـورة قصر الحمـراء بغرناطـة بالأندلس التى كانت الميـاه تنساب من أفواهها .



شكل ٤ ـ سرقسطة . عقد من عقود الجعفرية ((قصر بنى عود))
محفوظ بمتحف مدريد الوطنى .

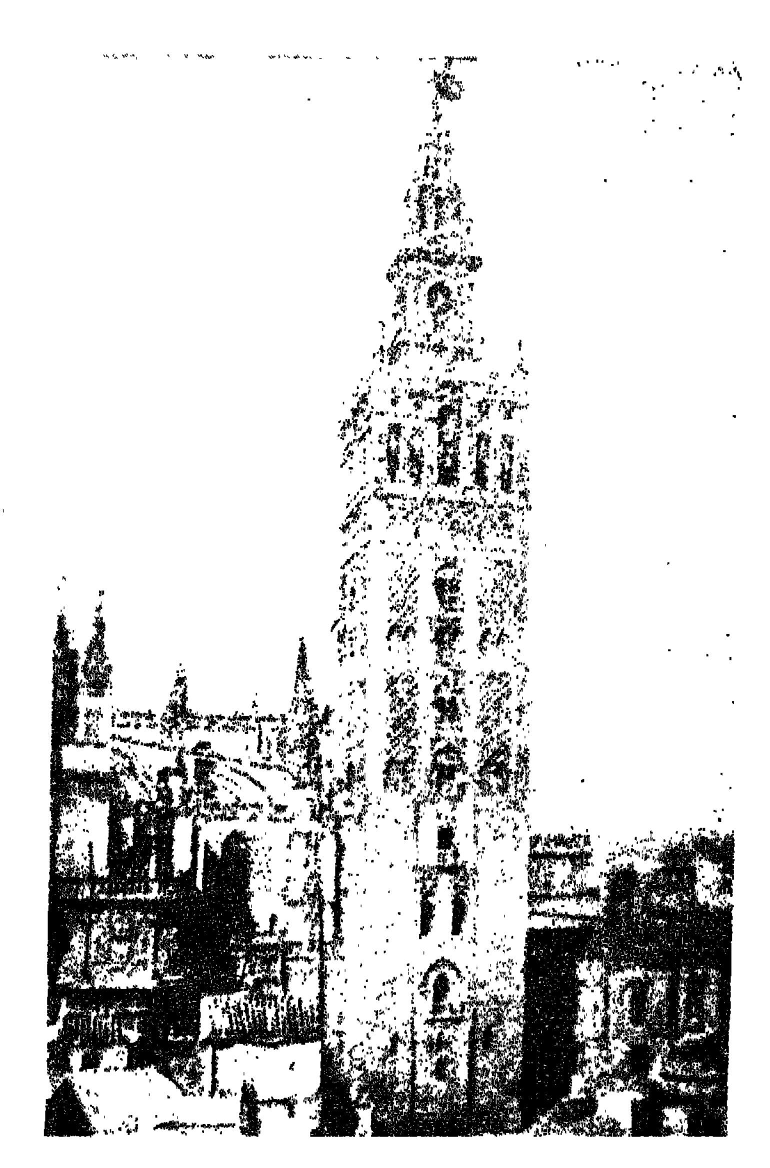
هكذا تباعد الفنانون عن تصوير الأشخاص واتجهت أنظار الفنانين الى الزخـرفة الخطيـة والهندسية والتوريقية ، وهى المجالات التي ازدهر فيها الفن الاســلامي . وان أول ما نلحظه في فن الترقين الزخرفى هو أنه وليد فكرة محدَّدة عن العالم والحياة ، عن الانسان والله . وتستند هذه الفكرة الى أن الله هو كنه هذا الوجود ، منه بدأ واليه ينتهى ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن . ومن هذه النظرة اختلفت فنون الاسـلام اختلافا بينا عن فنـون الغـرب : فبينما يرفع الفنانـون الاغريق والرومان الانسان الى منزلة يمجدون فيها عبقريته فى تماثيلهم ، نجد الفنان المسـلم ينظر الى أعماق الآدمى أكثر مما ينظر الى مظهره الخارجى ، رغم ايمانه بأن الله سوَّاه فأحسن صورته ، وان الفنان المسلم ليستهين بالعالم المادى ويراه عرضا زائلا ، ومتعة فانية ان لامسها لامســها فى رفق مؤمنا دائما بأن الخلود الحقيقي انما هــو للروح ، وان كان ثمة ايمان صوفى مسيحى يوازى هــذا الايمان استمد جذوره من التأثيرات الأفلاطونية .



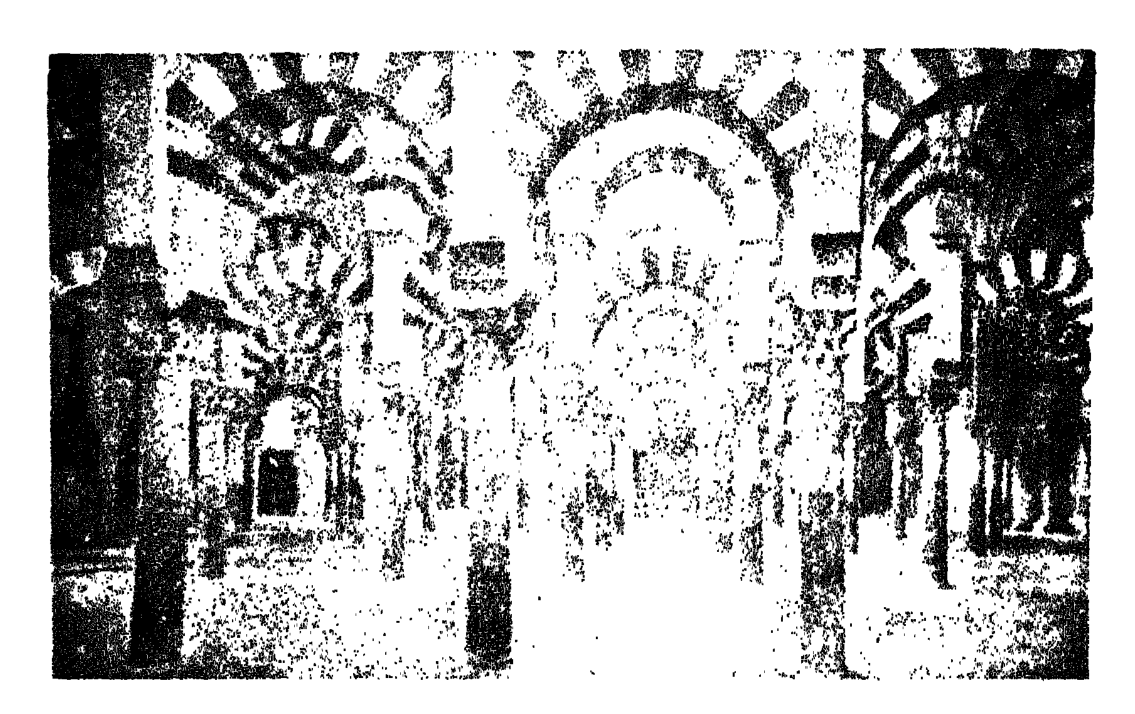
شكل ٥ ـ لوحة أندلسية من الخزف المذهب (الزليخ) ،
محفوظة بمتحف بلنسية دي دون خوان بمدريد .

وقد برع المســلمون أكثر ما برعوا في أربعة أشكال من الفنون أولها التوريق المتشابك وثانيها التحوير وثالثها التلوين ورابعها الكتابة الخطية .

والتوريق المتشابك أو الرقش هو الفن الذى تجتمع فيه الزخرفة العربية، وقد سماه الغربيون ((أرابيسك)) يعدونه بذلك فن العرب الأصيل المذهل . وهذا التوريق هو الاجادة فى اســتخدام الخطوط متلاقية متعانقة ثم متجافية متلامســة متهامسة . ومن الطبيعة يستمد الراقش العناصر الأولى لفنه ، من ساق نبات أو ورقته ، ثم ينضم الخيال الى الاحساس بالتناسب الهندسي ليتكون بعد هذا الشكل الزخرفى الهندسي الذى يرمز الى نفس المسلم فى تطلعها الى الله . وخطوط الرقش الوان لا تتناهى كثرة ، وكأنها تفضى الى نهاية غير معلومة ، وقد يأتى من هذه الألوان ما لا يخضع الى تناسق فيكون أقرب الى الفن التجريدى الذى ظل مجهولا عند الأوروبيين الى عهـد قـريب . والتحـوير الذى يمتلىء به هذا الفن هـو وليد التوريق المتشابك ، اذ أساسه تشكيل الفنان لما جمع من عناصر فنية بذوقه الفنى ، تشكيلا تكيفه روحــه .



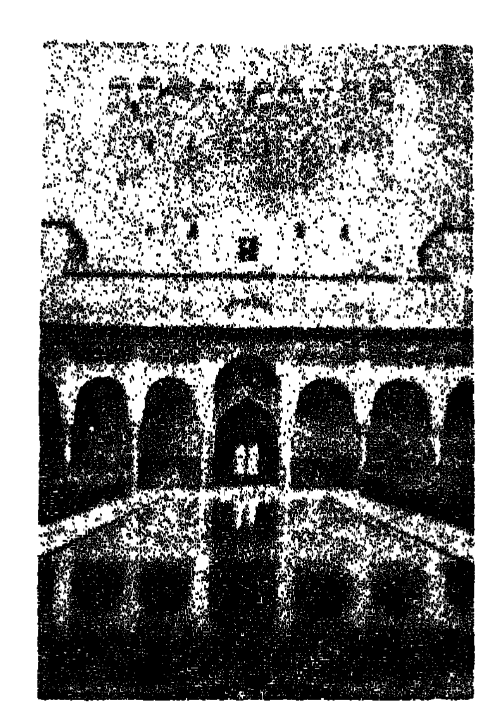
شكل ٦ ـ منارة جامع اشبيلية .



شكل ٧ ـ جامع قرطبة ، الجناح القديم الذى انشاه عبدالرحمن الداخل وولده هشام . (سنة ١٧٠ ـ ١٧٧هـ) (٧٨٦ ـ ٧٩٣ م) .



شكل ٨ آ ــ الحمراء ، منظر عام لفناء الأسود ونافورته .



شكل ٨ ب ــ الحمراء ، بهو الريحاني (بهو البركة) وبرج قمارش .

من هذا كانت المباعدة فى الزخرفة الاسلامية بين روح المصور وبين الأشكال الأصلية للكائنات الحية . واذا نزع الى استخدام مثل ذلك مضطرا فانه يعمد الى تجزئة عناصرها ، ثم بنائها على شكل مكرر ، فاذا الشكل وقد تحول الى وحدة زخرفية يسودها التكرار ، ويشيع فيها حس موسيقى رهيف .

وللون أثره الهام في اضفاء اشراقة حلوة على أشكال الرقش الاسلامى ، كما يكشف عن احساس مرهف بالألوان ، يقترب حينا ويفترق حينا آخر عن الوان الطبيعة ، غير انه متأثر لا شك بالومضات واللمحات المنبعثة فى خواطر المسلم دالة على صدق الوجدان .

وكذا كان للخط هو الآخر فيضه بالنبض على يد الفنان المسلم ، اذ كان يحمل اشرف رسالة عن الله تعالى الى نبيه الكريم يستجليها الناس مرسومة مقروءة . واذ كانت تلك رسالة الخط لذا كان هذا التنسيق والتجميل يجمع بين جلالين ، هذا الجلال السماوى وذلك الجلال الدنيوى .

ان هذه النبضات الوجدانية التى القى بها الاسلام فى روح الفنان المسلم والتى تكمن وراء كل عمل فنى اسلامى هى التي جعلت الفن الزخرفى العربي يتألق في البلاد العربية والمستعربة ، ويجتذب اليه الفنانين المسيحيين فى مصر وسوريا وبيزنطة وصقلية واسبانيا ، فهو فن لن ينطفىء بريقه ، وسيظل هذا البريق ممتدا الى ما شاء الله (١٩) .

غير أن هذا كله لم يحل دون ظهور تيارات معارضة لوجهة النظر المنادية بالتحريم . وهى وان لم تنجح النجاح كله الا أنها لا شك خففت من حدته . ولقد ورثت الامبراطورية الاسلامية مناطق فسيحة سادت فيها منذ آلاف السنين تقاليد الحضارة الفارسية الشرقية واليونانية الكلاسيكية وعقائدها . وهى وان طبعتها بطابعها الا أنها ــ كما سبق القول ــ لم تقو على انتزاعها من موروثها كله فبقيت الى جانب ذلك الطابع الجديد آثار من ذلك الماضى العتيد . وكان التصوير الجدارى لحسن الحظ من هذا الذى بقى ، وذلك بجهود الفنانين الذين فصلوا بين ما هو دنيوى وبين ما هو دينى .

ولقد عاونت عوامل اجتماعية اخرى فى الشرق الاسلامى على نمو فن التصوير الجدارى ، منها الفصل داخل الدور الخاصة بين الجناح المفتوح الذى يستقبل فيه الضيوف وبين جناح « الحريم » الذى لم يكن يُسمح لغريب أن يدخله فتقع عينه على ما فيه ، الأمر الذى شجع لا شك على تجميل اجنحة الحريم بصور الأشخاص يبدعون فيها كما يشاءون ، فقد كان التصوير المحرم فى الحياة الخارجية تمتلىء به بيوت الحريم . ولا يعنينا هنا أن نناقش السبب الذى من أجله امتلأت بيوت الحريم بتلك التصاوير التى قصد بها الترفيه عن نساء تلك العصور اللاتى كن شبه حبيسات ولا يرين متع الحياة ، لا يعنينا أن نسوق هذا السبب ، ولكن الذى يعنينا هو أن التصوير الذى كان ممنوعا فى ناحية اذا بنا نراه مباحا في ناحية اخرى . ومع ذلك فان الصور الجدارية التى كانت في أغلب الأحيان تزين قاعات الاجتماع انما تمثل احياء للتقاليد التى سادت قبل الاسلام فى ايران وأواسط آسيا .

---

(١٩) بشر فارس : سر الزخرفة الاسلامية . المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة .

ومع تحريم تصوير الأشخاص صراحة ،بقيت الحمامات العامة تزدان بصور الأشخاص متاثرة فى ذلك بما ورثته من تقاليد كانت سائدةقبل الاسلام بقرون ، فلقد راى المسلمون في طبيعة هذا المكان ما يتيح لهم أن يصوروا ، وهكذاأصبحت تلك الأماكن مجالات للمصورين من الفنانين يطلقون فيه العنان لمواهبهم ولايديهم المجال لتصوير ما تشاء .

غير أن معظم آثار التصوير الجدارىالاسلامية قد اختفت للأسف خلال غزوات التتار لعالم الاسلام وتدميرهم لبغداد حاضرة العربوروضة الفن الاسلامي ، ولم يبق ما يدلنا عليها غير بعض شواهد تنطق بما كان عليه التصوير فىحياة عهود الاسلام الأولى ، ثم قلة من كتب تحدثنا بحديث هذا التصوير .

ثم أن وقفة العالم الاسلامي من التصوير لمتكن على درجة واحدة على مر العصور تحريما وتحليلا . ويدلل **توماس أرنولد** على ذلك بأن تلكالوقفة العدائية للتصوير لم تنشأ الا متأخرة على **يد امام منائمة الشافعيةهو الامام النووى**المتوفىبمصر سنة ١٣٣٢ م ، حين حرّم التصوير ، ماله ظل وما ليس له ظل ، وان كان قد أحل تصويرالنبات وما لا تدب فيه الحياة (٢٠) . ولقد كان النووى فيما ذهب اليه فى كتابه ((**المنهاج فى شرحصحيح مسلم بن الحجاج**)) من تحريم تصوير الكائنات الحية يرى أن ذلك محاولة لمجاراة صنعالخالق فيما خلق ، ولا يرى بأسا في التصوير اذا كانزخرفة فحسب . من اجل هذا اباح للمصورين انيجملوا احماماتهم بتلكالصور البشرية لأنالعلة فيها هنا فى رأيه كانت للتجميل لا لمجاراة الخالقفيما خلق ، وهو تعليل لا شك يبدو واهيا . ونكاد نعزو هذا التراجع من النووى الى أنه كان تمشيامع ما يدين به الراى العام المصرى حينذاك .

ويعتقد ارنولد أن ثمة شاغلا صرف المصريينفى العصر المملوكي عن التصوير لا نعرف سببه كان من اثره قلة المخطوطات التى تضم صورا بشريةوخلو الخزف منها ، وان رأينا تحفا معدنية من تحف ذلك العصر المملوكى تحمل شيئا من تلكالصور البشرية . على أن ارنولد محق فيما ذهب اليه لأننا اذا احصينا المخطوطات الفارسيةالمصورةخلال ذلك العصر لتجاوزت السبعمائة على حين لم تتعد فى مصر بضع مؤلفات (٢١) .

ومع ظهور الدولة الأموية كانالفكر الاسلاميقد أخذ يلقن عن اليونانية والقبطية ، وذلك بفضل ما ترجم من نصوص كثيرة من هاتين اللغتين الىالعربية . ومن تلك النصوص ما كان يحمل صورا ، واذا هذه الصور تنقل بدورها الى العربية ، بعدان أضفى عليها طابع عربى . وهكذا أخذ الفكر يتفتح للتصوير كما تفتح لغيره مما تضمنتهالنصوص ، فأخذ الناس يأنسون تدريجا الى التصوير ويتخففون من هذا التزمت لا سيما أنالتحريم لم يكن مدعما بأدلة حاسمة ، وكان

---

(٢٠) قد يجادل بعض الدارسين في ان النوويكان مشوش الفكر ، بدعوى انه اقتصر فى عمله على جمع الاحاديث دون أن يضيف اليها رأيا أو تعليقا .

(٢١) مثل مخطوطة ((مقاماتالحريرى)) بدار الكتبالوطنية بفيينا ، والمخطوط المصور فى ((تعليم فنون القتال والفروسية)) من أواخر عهد المماليك الشراكسة ، ورسالة((دعوة الاطباء)) و ((كليلة ودمنة)) وكتاب ((الحيوان)) للجاحظ و ((كشف الاسرار)) للمقدسي من عصر المماليكالبحرية .

للايحاءات الفلسفية تأثير كبير على كافة الترجمات من اليونانية سواء ما كان منها يدور حول الناحية الدينية أو العلمية ، فقد احتدم الجدل حول الآراء الواردة فى النصوص اكثر مما دار حول التصوير نفسه .

وقد ذهب ((**ماسينيون**)) في تفسير القرار الذى أصدره الخليفة يزيد بن معاوية عام ٧٢٣ م بتحريم التصوير الى أنه كان وليد الرغبة فى حرمان المسيحيين (المشركين) من أقوى الأسلحة التى تعمل على تثبيت عقيدتهم تمهيدا لفتح قلوبهم للاسلام ، وانه لم يكن تحريما للتصوير ودعوة الى نبذه . وكما ذهب ما سينيون الى هذا ذهب الى أن الرأى القائل بتحريم التصوير للخوف على المسلمين من الارتداد الى الوثنية رأى غير وجيه ، اذ هو يصور لنا المسلمين الأول الذين كانوا أقوى ما يكونون ايمانا على حال من الضعف والشك تكاد تردهم عن دينهم الذى اهتدوا اليه عن عقيدة .

وهكذا نرى العالم الاسلامي الذى عاش تتنازعه آراء الفقهاء لم يحجم عن التصوير ، ولكنه كان فيما يأخذ فيه من ذلك بين الاقبال والاعراض ، يستوى فى ذلك المسلمون أنفسهم ومن يعايشهم من أصحاب الديانات الأخرى .

ولقد شاهدت خلال تجوالى بين عدد من مزارات الأئمة فى منطقة قزوين شمال غربى ايران ، مجموعة الرسوم التى تصور علي بن أبى طالب وولديه على نهج بدائى يتفق مع طابع التصوير الفارسي في أواخر العصر الصفوى ، معلقة على السياج الحديدى المحيط بالأضرحة ، وما يكاد المرء يلحظ القناديل المضاءة ورائحة البخور التى تملأ الأجواء حتى يخيل اليه أنه يدلف الى كنيسة بيزنطية لا الى ضريح اسلامي شيعي .

وقد نشرت مجموعة من صور الامام عليٍّ المنقوشة على سقف مزار الامامزاده فى مدينة آمول بشمالي ايران ، ومع أنها صريحة فى انتمائها الى القرن التاسع عشر ، الا انه من المحتمل أن تكون تجديدا لرسوم قديمة كانت قد بليت فردها المصور الى حالتها الأولى بريشته . وانّا لنجد مثل هذا التجديد فى صور الامام علي وولديه الحسن والحسين المنقوشة على ضريح الامام زيد بمدينة أصفهان والتى رممت عام ١٦٨٥ ــ ١٦٨٦ م حيث تصور جانبا من مأساة كربلاء حين دهم الحسين وأخاه غير الشقيق العباسي وانصارهما خصومهما ، كما دهموا معهم نساء اسرته التى يقال أنه كان من بينهن سكينة وزبيدة ابنتا الحسين ورقية شقيقة الامام عليٍّ .

ورأيت فى ايران صور الرسول محمد عليه الصلاة والسلام والامام عليٍّ تتصدر الأماكن العامة ، يضعها الناس فوق صور الشاه والامبراطورة اجلالا وتقديرا ، وقد تكون مستنسخات لبورتريهات مصورة أو لموضوعات مسيحية رسمها فنانو أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر ، ويصور بعضها الامام عليًّا وحده ، وبعضها يصوره مع أمه وهو طفل ، غير أن الصور المنسوبة اليه لا تحكى فى جملتها شيئا من ملامحه الحقيقية بطبيعة الحال .

● ● ●

ــ ٥ ــ

وفى الحقيقة أن التصوير الدينى لم يلق حظهمن التشجيع فى العصور الاسـلامية الأولى مثلما لقى عند البوذيين والمسيحيين ، فلم تبد المساجدمزينة بصور دينية ، كما لم نر التصوير مستخدما في أغراض تعليمية أو تربوية أو تهذيبية دينية الابعد القرن الرابع عشر .

وعلى الرغم من ذلك ، ومن عداء بعض رجالالدين ، ومن عناد المتزمتين فقد بدت بعض ملامح دينية فى ميدان التصوير الاسلامي ، وطلب الىالمصورين تسجيل مشـاهد دينيـة مختلفـة ، واغراهم هـذا الاتجاه اليهم بتناولهم تصـويرالرسول . على انه على هذا فان صور الرسـول اذا قيست بصور المسيحفى العقيدة المسيحيةفانهاتكون من الندرة بمكان. والقائلون بتحريمالتصوير عامةيرون فيما يرون من أسباب تحريمه أنفىهذامحاكاة لصنع الخالق ، فما باله اذا كان يصـور شخصيات مقدسـة . وهذه الندرة فى صـورالرسـول هى ــ كما نرى ــ مردّها الى الهيبة والاجلال اكثر مما هى الى عناد المتزمتين .

كذلك انعدمت الرعاية والتوجيـه في مجالالتصوير من قبل ائمة الدين على عكس ما جرى عليه اسلوب السلطة الكنسيةفىالعقيدة المسيحية،ولم يرد فى الأدب الاسلامي كتاب موجه على غرار ذلك المؤلف المتداول ((**ايقونوغرافيا**)) الذى وضعه**بانزيلينوس** فى جبل أثوس وجمع فيه التوجيهات التى يلتزم بها المصورون البيزنطيون ، أو على نهجالتوجيهات التى اتفق عليها رجال الدين فيالكنيسة الروسية لتصوير الأيقونات خلال القرن السادسعشر .

وعلى حين كانت وسائل التعبير الفنى لدىالبيزنطيين بعد انتهاء حركة تحطيم الصور صريحة وجليّة كانت تلك الوسائل عند المسلمين ضمنيةوخفية . ومن أجل هذا كان ما صدر عن الفنانين المسلمين غير ملتـزم بقاعدة ولا مقيد بأسـس . ولهذا لم يكن من اليسـير أن نسـتنبط قواعـد ايقونوغرافية (٢٢) كاملة تواضع عليها المصـورونالمسلمون ، الا انه على الرغم من هذا فقد استطاع **رينشارد اتنجهاوزن** أن يفتح لنا الطـريق بذلكالجهد الجبار الذىبذلهفكشف لنا عن بعض تلك القواعد الايقونوغرافية المتواضع عليها فى رسـمحيـوان الكركدن (٢٣) ورمـز الهلال (٢٤) . وقد استطعنا بالنظرة الفاحصة أن نكشـف عن بعضتلك القواعد ونتعرفها ، مثل تصـويرهم البراق واستخدام الهالات حول رأس الرسـول عليـهالسلام . واذا كان الانجيل قـد مد مصـورى المسيحية بمضمون يصوورنه منذ الفترات المبكرةمن تاريخ الفن المسيحى فلم يقدم المسـلمون على تصوير القرآن ، لأن أكثر مفكرى الاسلام نبذواهذه الفكرة نبذا .

---

(٢٢) الايقونوغرافيـة هى قائمـة الموضـوعات التىبها حضارة من الحضارات أو يشغل بها عهد من العهود أو يعالجها فنان من الفنانين . ومن ثم فهى تختلف عن قـائمةالمنجزات الفنية التى تشمل عدد الصور أو التماثيـل أو الاعمال الفنية التى تمت خلال حضارة من الحضارات أوعهد من العهود أو بواسطة فنان معين .

(٢٣) انظر Ettinghuasen : **The Unicorn,** Freer Gallery of Art Occasional Papers. Vol. one No. 3 Washington 1950.

(٢٤) انظر مادة الهلال فى دائرة المعارف الاسلاميةصفحة ٣٨١ الى ٣٨٥ .

وليست تلك التصاوير التي تبدو متصلة بالدين بسبب هى دوما من التصاوير الدينية بل قد تكون لغرض أبعد من هذا وأعمق ، فمن المستبعد أن تعد لوحات الفنان « جويا » الدينية ، تصويرا دينيا بمعناه المعروف ، وان كانت له بعض اللوحات المصورة ذات الموضوعات الدينية الصريحة ، فمما لا شك فيه أن جويا لم يقصد بهذا أن يعرب عن تبجيله للكنيسة أو أن يثير بذلك عاطفة دينية فى نفوس الناس ، بل كان همه الأكبر التعبير عن أحاسيس أخرى للناس لا سيما تلك الأحاسيس التي تنفُر من القسوة وتستنكر البطش . هكذا كان جويا بارعا فى تصوير المشاهد الانسانية المثيرة الزاخرة بالعواطف مستمليا فى ذلك عن ضيقه بالمجازر البشرية أكثر من استملائه عن العقائد الدينية ، ولذا جاءت تصاويره الدينية دون مستوى تصاويره الأخرى .

وصورة الملاك المجنَّح ، على سبيل المثال ، قد تكون من التصوير الدينى كما قد تكون من غيره ، فشتان بين ملائكة ((**فرا أنچيليكو**)) التى تفيض روحانية وسموا وبين ملائكة « بوشيه » التى تكاد تكون كيوپيدات حسّية تذكرنا بخدور الغانيات . أن ورع **فرا أنچليكيو** يتبدى للوهلة الأولى من ملائكته ، على حين ينهج بوشيه نهج فنانى القرن الثامن عشر الذين لا يهتمون بالشعور الدينى بمقدار اهتمامهم بالزخرفة ، فقد جردت كيوپيدات المخادع الرموز الدينية من كل مالا يتفق والعنصرين التصويرى والزخرفي . وانَّا لنجد بعض المصورين قد استخدموا التصوير للتعبير عن نظرتهم الصوفية مثل ((**هيرونمس بوش**)) **وبوتيتشيللى** اللذين رسما مجموعة الصور التى تزين **الكوميديا الالهية لدانتى** ، على حين انبرى غيرهما لتزيينها لغرض فنى بعيد كل البعد عن القصد الدينى مثل ((**سلفادور دالى**)) ، وهم فى ذلك لم يجعلوا الدين غرضهم الأول ، بل كانوا يهدفون الى التحقيق الوظيفى للصورة .

ومن قبل ظهور التصوير الديني فى الاسلام كان ظهوره فى المسيحية هادفا الى أغراض تعليمية . وكانت التكوينات المستوحاة من الكتاب المقدس تصور لتعليم المشاهد وتلقينه احدى العظات الدينية . والمسيحية كما نعلم تقوم على فكرة تجسُّد الرب في المسيح ، فهو المثل الأعلى والقدوة التى يقتدى بها المسيحيون ، وحياة المسيح ذات دلالة خلقية ودلالة روحية رمزية لأنها تصور كشف الرب عن ذاته العالم ، وهذا هو الأساس الذى استند اليه **مبَجّلو الأيقونات** (٢٥) **البيزنطيون** فى القرن الثامن فى دفاعهم عن استخدام الصور فى صميم النصوص المتعلقة بالأسرار المسيحية . ولقد كانوا يرون فى الصور أهم وسيلة لايصال تعاليم المسيحية الى الأميين ولتلقينهم مبادئها ، فاستخدموا المشاهد التى تصور حياة المسيح وآباء الكنيسة وانبياء العهد القديم من أجل شرح تعاليم المسيحية اللاهوتية وتأصيل الفضائل الخلقية ، ثم وسعوا نطاق التصوير حتى شمل مناظر من حياة القديسين وعلماء الكنيسة وشهداء المسيحية الذين ذاقوا العذاب في سبيل عقيدتهم هادفين الى تجسيد فضائلهم وتمجيد بطولاتهم لحث المسيحيين على الاقتداء بهم واحتذاء حذوهم . هكذا كان هدف التصوير الدينى عند المسيحيين تعليميا يرمى الى تمجيد القدوة لا الى تقديس الصورة .

---

(٢٥) الايقونة فى الكنيسة الشرقية هي تصوير يمثل قديساً ، او من اضيفت عليه صفة القداسة ، وبالتالي فقد اكتسبت هذه الايقونة فى اغلب الاحيان صفة القداسة ، فيجلها الناس ويعظمونها مثلها فى ذلك مثل القديس نفسه.

والأمر فى الاسلام يختلف عنه فى المسيحية ، فالقرآن الكريم هو كتاب تشريع قبل كل شيء ، والأنبياء ليسوا غير بشر أوحى اليهم ، وما محمد نفسه الا « رسول قد خلت من قبله الرسل » . وهو وان كان خاتم الأنبياء والمرسلين لكنه بشر لا يتميز عن غيره من البشر الا بحمله رسالة ربه ، وما كان للمسلمين أن يعبدوه أو يؤلهوه . من هنا لم يكن ثمة مجال للشبه بين محمد فى نظر المسلمين ، والمسيح في نظر المسيحيين ، الا من طائفة المسيحيين التى آمنت بالطبيعة الواحدة للمسيح ، وحملت على من الّه المسيح أو عبده ، وهؤلاء قد حرموا تصوير المسيح كما حرم المسلمون تصوير الله .

ولقد جاءت تعاليم القرآن الدينية والروحية صريحة واضحة تُعدّ مبادىء مقررة ، وهذا مما حال بين المسلمين فى صدر الاسلام وبين رسم صور ايضاحية لنصوص القرآن . وكذلك كانت الحال فى تصوير حياة النبى وصحابته ، ولم يحجم المصورون فى بادىء الأمر عن تصوير الرسول لأن تصويره كان محرما بل توقيرا واجلالا ، ودليل ذلك استخدام الشعلة النورانية حول رأس النبى صلى الله عليه وسلم وغيره من الأنبياء منذ أواخر القرن الرابع عشر ، ثم اضافة النقاب الى وجهه فى نهاية القرن الخامس عشر تمييزا له وتبجيلا . ولقد فاضت في المجال الأدبى مجموعة من القصص التى تدور حول قصص القرآن مثل قصة يوسف عليه السلام مع امرأة العزيز التى اشتهرت باسم قصة « يوسف وزليخة » ، غير أن هذه القصة بكل ما أضافه اليها الكتاب الصوفيون من تفاصيل ، وبكل ما أمدت به المصورين من مادة للتصوير لم يعدها المسلمون غير عمل فنى لا علاقة له بأى موضوع دينى .

• • •

ـ ٦ ـ

ويرى توماس أرنولد وغيره من كبار المؤرخين أن التصوير الدينى فى الاسلام يقف عند تصوير القصص الدينى المتصل بشخصيات مقدسة كمحمد وعيسى وابراهيم وغيرهم ، غير أن هذا فى رأينا جانب واحد فحسب من التصوير الدينى الاسلامي . أما الجوانب الأخرى فأولها ما يهز المشاعر بما هو قدسى سواء أكان هذا عن احساس المصور أو عن احساس للمشاهد ، وثانيهما التصوير الخاص بالمواعظ والعبر التى شاعت فى كتب الصوفية ، وثالثها التخويف بالنار والقاء الخشية والترغيب بالجنة وحفز النفوس الى الطاعة (٢٦) .

ولأرنولد راى فى التصوير الدينى الاسلامي يسوقه فى كتابه « التصوير فى الاسلام » ، فيقول انه لم تكن هناك تقاليد تاريخية للتصوير الدينى فى الاسلام أو اى تطور فنى فى تمثيل الأنماط أو اية مدارس فنية للتصوير الدينى ، كما لم يكن هناك اى توجيه على الاطلاق من رجال الدين للمصورين . وربما كان هناك بعض العذر لأرنولد حين ساق هذا الراى ، فنحن نعلم أن ثمة تقاليد لتصوير وتمثيل الشخوص الكلاسيكية مثل ارسطو وأفلاطون تعود الى القرن الثالث ق.م ،

---

(٢٦) ثروت عكاشة : تاريخ الفن ، التصوير الاسلامى المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت . تحت الطبع .

وهكذا الحال مع تماثيل قيصر أوغسطس وشيشيرون ، وكذلك كانت سائر المستنسخات الرومانية لتماثيل الشخوص اليونانية نسخا طبق الأصل من النماذج الأصلية . كما واصل فنانو عهد النهضة الأوروبية استنساخ النماذج الكلاسيكية ، فنجد رافائيل على سبيل المثال يستنسخ فى لوحته الشهيرة « مدرسة أثينا » قسمات الفلاسفة الكلاسيكيين . وهكذا يصبح من السهولة تمييز هذه الشخصيات فى اللوحات التى صوروا عليها تلقائيا . وهذا لا ينطبق على الفن الاسلامى ، فالفنان المسلم لم يعمل وفقا النموذج حى أمامه ، كما أنه لم يكن لديه أى نموذج يمثل الشخصيات الدينية .

أما مايتصل بافتقار الفن الدينى الإسلامى الى المدارس المتعددة فيبدو أن أرنولد قد ساق هذا الحكم قبل اكتشاف كنوز التصوير التركى التي ظلت حتى وقت قريب جدا مجهولة . ويمكننا أن نميز بين المدارس المختلفة اذا تتبعناها تاريخيا فتخرج علينا مدرسة العراق بأساليب تختلف فى الشمال عنها فى الجنوب . ثم نشهد اختلاف الأسلوب وتميزه بين مراسم هراة وبخارى وشيراز ومدارس العهد الصفوى والمدرسة التركية العثمانية .

ومن غير المحتمل أن تكون قد نشأت أثناء القرون المبكرة فى العهد الاسلامى أية محاولة لتصوير أحداث التاريخ الدينية ، فلا ينتمى أى من النماذج التى وصلتنا الى تاريخ متقدم على القرن الرابع عشر . وبالتالى لم يكن لمصورى تلك الفترة أو ما بعدها اية تقاليد للفن الدينى يصوغون انتاجهم على نمطها ، فأقدم مثال بلغنا عن تصوير شخص محمد عليه السلام ورد فى رواية تاجر عربى يدعى بن هبار كان قد رحل الى الصين فى القرن التاسع ، وروى حديثا جرى بينه وبين امبراطور الصين الذى سأله عما اذا كان يود رؤية صورة للنبى . وسرعان ما أحضر ضابط بالبلاط صندوقا يحتوى على صور الأنبياء مثل نوح فى فلكه ، وموسى بين بنى اسرائيل وعيسى ممتطيا حمارا وبرفقته الحواريون الاثناعشر ، ومحمد عليه السلام على جمل ومن حوله صحابته (٢٧) .

ومن الجائز أن تكون مثل هذه الصور قد أعدها فى الصين بعض أتباع النساطرة المسيحيين ممن استقر بهم المقام فى تلك البلاد خلال القرن السابع (٢٨) وثمة مايدل على أن المصورين المسلمين أو غير المسلمين كانوا ينزعون أثناء عملهم فى خدمة مواليهم المسلمين الى نسخ أو اقتباس الصور الدينية المسيحية فى أغراضهم الخاصة . فاذا كانوا من المسيحيين فلا غرابة فى الأمر ، وان لم يكونوا فعلى الأرجح انهم وضعوا الاعمال الفنية المسيحية نصب أعينهم .

وأول نماذج صور الرسول التى وصلت الينا هى تلك التى فى نسخة **« جامع التواريخ »** تأليف رشيد الدين (٢٩) . وهذا الرأى عارضه المرحوم بشر فارس ذاهبا الى أن ثمة صورة للنبى صلى الله عليه وسلم فى وجه الورقة الثانية من نسخة مخطوطة من كتاب الأغانى لأبى الفرج

---

(٢٧) المسعودى : مروج الذهب جزء أول ص ٣١٥ - ٣١٧ .

(٢٨) مينجانا : انتشار المسيحية المبكر فى أواسط آسيا والشرق الاقصى ص ٣١ (مانشستر سنة ١٩٢٥) .

(٢٩) تمتلك الجمعية الآسيوية الملكية فى لندن جزءا من هذا الكتاب محفوظة الآن بالمتحف البريطانى ، كما تحتفظ مكتبة جامعة ادنبرة بجزئه الآخر ، وثمة اجزاء اخرى مبكرة فى برلين وفيينا واستنبول .

الأصفهانى المحفوظة بدار الكتب المصرية بالقاهرةيرجع تاريخها الى عهد أوغل فى القدم من تاريخ نسخة جامع التواريخ (٣٠) .

وقد عرض « **رايس** » لرأى بشر فارس بالتفنيد بحجج قوية فى مقال له عن التصوير الاسلامى نشرفى **مجلة برلنجتون** فقال: ان منمنمةكتاب الأغانى لا تصور النبى محمد مع وفد نصارى نجران كما ادعى بشر فارس وانما تصور اتابك لؤلؤة الموصلى الذى انجزت من أجله نسخة الكتاب عام ١٢١٧ على وجه التقريب .

والصور التى تبدو فيها ملامح النبى واضحة مكتملة غاية فى الندرة ، وترجع فى الأكثر الى فترة مبكرة ، مثال ذلك صوره الواردة « بجامع التواريخ » فى مستهل القرن الرابع عشر .

وابتداء من أواخر القرن الرابع عشر أوربما قبل ذلك بقليل تميزت صور الرسول بهالة من النور وكأنها شعلة نورانية شبيهة بالهالة الممثلة فى صور بوذا وتماثيله مثل صور مخطوطة معراج نامة .

ومنذ اواخر القرن السادس عشر جرى العرف على رسم خمار فوق وجه النبى عليه الصلاة والسلام ينسدل من الجبهة حتى الذقن لحجب ملامحه توقيرا لشخصه ، وربما لارضاء أصحاب الرأى المتشدد مثل لوحة الرسول وأبى بكر وعلى من مخطوطة سير النبى (٣١) ، ومثل منمنمة اسراء الرسول بمخطوطة «يوسف وزليخا» للشاعر جامي (٣٢) وبمخطوطة «خمسة» للشاعر نظامى (٣٣) ويبدو فيهما الرسول فوق ظهر البراق، والسماء صافية فى زرقة اخاذة وقد غشتها رقائق من السحب ذهبية ، واحتشدت الملائكة من حول الرسول بين مقدم هدايا وبين ناثر فى طريقه بين يديه أحجار الجنة ، وبين حامل اليه البردة الخضراء رمز النبوة ، وبين حاملي المباخر تعطر الجو بين يديه ، ويبدو جبريل فى مقدم الصورة وهو يحث الخطى وعليه دلائل الابتهاج بمقدم الرسول (٣٤) .

وفى نسخة ترجع الى القرن الثامن عشر من **مخطوطة « بوستان » للشاعر سعدى** يظهر الرسول فى احدى الصور ممتطيا البراق متلفعا فى غلالة فضفاضة قد غطت جسمه كله .

ثم كان بعد ذلك أن رأينا المصورين يمعنون فى توقير النبى فلا يظهرونه جسما بل يجعلونه هالة من نور ، كما نراه فى **مخطوطة « حملة حيدرى »** (٣٥) ، وهى منظومة تروى بالشعر سيرة

---

(٣٠) بشر فارس : منمنمة دينية تمثل الرسول من أسلوب التصوير العربى البغدادى . مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية القاهرة ١٩٤٨ .

(٣١) بالمكتبة العامة بنيويورك مجموعة سبنسر .

(٣٢) محفوظة بدار الكتب المصرية .

(٣٣) بالمتحف البريطانى عام ١٤٩٥ م

(٣٤) ثمة استثناءات بدا فيها وجه الرسول جلى الملامح خلال هذه الفترة مثل صور مخطوطة روضة الصفا لميرخواند ١٦١٦ م المحفوظة بمتحف الفن الاسلامى بالقاهرة .

(٣٥) المحفوظة بدار الكتب القومية بباريس عام ١٧١١ م .

النبى والخلفاء الراشدين ، ويتمثل النبى فى كل صورها هالة نورانية دون ابراز لأى جزء من أعضاء الجسم .

•••

ـ ٧ ـ

وما من شك أن المصور حين يملى فى تصاويره يملى عن عوامل مختلفة منها تلك الانتفاضة التى تمتلىء بها جوانحه عند رؤية مشهد من المشاهد تقع عليه عيناه أو عند سماعه خبرا من الأخبار ترتعد له مشاعره وتضطرب عواطفه ، أو عند احساسه بما يضيق به أو يفرح له . هذه العوامل كلها التى تثير الخواطر فى نفس المصور فيعتلج بها وجدانه هى على القطع الأثر الأول الذى ينشىء المصور ويهيىء فيه استعداده الموروث والمكتسب لأن يكون مصورا ولأن يكون مبدعا . واذا فقد المصور هذا الاحساس الذى يتأثر بما حوله فهو لا شك فاقد ذلك الابداع الذى يجمّل به عمله فيرضى نفسه ويرضى من يشاهد عمله .

والمصورون كلهم ليسوا على هذا النمط ، اعنى ليسوا كلهم سواسية فى التأثر بما حولهم بل هم على ذلك درجات . وعلى هذا الاختلاف فى الاحساس يجىء الاختلاف فى الابداع فمنهم من لا يهز مشاعر المشاهد كما لا يحمل ما يدل على اهتزاز مشاعر المصور نفسه . فالتصوير اذا عددناه فنا نشترط فيه أولا أن يجمع بين العمقين : العمق الموغل والعمق السطحى . أما اذا خلا منهما فهو عمل شكلى بحت ، ولا نستطيع أن نعده من الأعمال الفنية ، فالفن ما خُلق وما عاش الا لصلته بالمشاعر ولصلته بالأحاسيس النفسية ، يتصل بمشاعر المصور واحاسيسه أولا ، ثم يتصل بمشاعر المشاهد وأحاسيسه ثانيا . وعلى قدر ماتهتز له نفس المصور وأحاسيسه كذلك تهتز له مشاعر المشاهد واحاسيسه ، فاجماع المشاهدين على عمل مبدع من التصوير هو اجماعهم على نفس مبدعة للمصور . والمنمنمات التى تضمها أجزاء مخطوطتي سير النبى (٣٦) وزبدة التواريخ (٣٧) تتفق كل الاتفاق وما أعرض فى هذا المقام .

•••

وحين دخل فن التصوير الى الحياة الاسلامية كان لا بد له أن يعالج تلك الحياة من جميع نواحيها لا ينفرد بناحية دون أخرى شانه فى ذلك شأن أى فن لا يقتصر على أمر دون أمر . واذ كنا قد رأينا فيما عرضنا أن هذا الفن التصويرى قد اقتحم أمنع معقل في الحياة الاسلامية وهو تعرضه لتصوير الرسول وما يتصل بحياته على الرغم من تلك المشادات الكثيرة التى جرت حول اباحته وتحريمه فان فن التصوير وجد لنفسه ما يبرر به التعبير عن تلك المشاعر التى تفيض بها نفوس المصورين والتى رأى أنه فى تعبيره عنها بالصورة انما يقدم عملا يقنع ويغنى اقناع الكلمة وغناءها .

---

(٣٦) سير النبى عام ١٥٩٤ م بمتحف طوب قابو سراى باستنبول .

(٣٧) زبدة التواريخ ١٨٥٣ م بمتحف الفن الاسلامى باستنبول .

وما من شك فى أن المصور المسلم لم يكن يصدر عن نزعة تخالف أوامر الدين فيما يعتقد ، بل كان يصدر وهو مؤمن بأنه يساند كل من تصدى للرسالة الدينية بقلمه ولسانه . ولقد استقر التصوير الاسلامي بعد تلك الخطوات الأولى المضطربة التى عاشها بين اقدام واحجام ، حتى اذا ما استوت له كلمته واطمأن له أمره رأينا له تلك الكثرة الكثيرة من تصاوير تتناول نواحى مختلفة منها الجانب الوعظى أيضا ، الذى يحمل عظات تجرى فى بيئة أبطالها أفراد حقيقيون أو أناس متخيلون ، ويجد المصور في هذا وذاك ما يثير خياله ويحرك وجدانه ، وتتمثل فيه العظة الهادية والعبرة المرشدة والنصيحة الموجهة ، فاذا هو ، بعد أن تمتلىء نفسه بهذا كله ، يبرزه لنا فى تصاوير تعبر عن هذا الوجدان وتلك المشاعر وهذه الأحاسيس . **وقد وقعت على كثرة من تلك الصور التى تساندنى فى عرضى هذا، بعضها ما أنا مسبوق اليه وبعضها لم أسبق اليه مثل ما جاء من تصاوير فى نسختى منطق الطير لفريد الدين العطار** (٣٧) **ونسخة مثنوى جلال الدين الرومى** (٣٩) . وسيجد القارىء كيف استلهم المصورون شاعرية هذين العملاقين فانطلقت فرشاتهم محلقة فى سماء تلك الأعمال المبدعة منجزة بذلك لوحات لا تقل روعة وشفافية ورقة عن النص الشعرى .

• • •

ولعل من تلك الجوانب التى تتسع لخيال المصور الاسلامي ويبدع فيها أيما ابداع ذلك الجانب الذى يمس الجنة ترغيبا والنار تهديدا ووعيدا . ولقد حفلت الكتب ، سماوية واخبارية ، بأوصاف للجنة من أنهار من لبن وعسل مصفى ومن نخيل وأعناب ومن قصور شاهقات وحور عين ، الى غير ذلك مما تشتهى الأنفس ، ثم كم حفلت تلك الكتب أيضا بأحاديث عن النار تهول الأنفس وتفزع القلوب من ذكر لزبانية غلاظ شداد وذكر للمعذبين الآثمين وما يلقون من هول .

هذا المجال الخصب الملىء بتلك الصور الواعظة رشدا ونهيا كانت فيها فسحة للمصور ليبدع ويصور مستوحيا من خيال المسلم المؤمن بهذا كله فيضفى على النعيم جلالا بعد جلال، وعلى العذاب نقمة بعد نقمة ليبلغ صورته من النفس مالم تبلغه عبارة الكاتب ، فجاءت تلك الصور عن الجنة والنار في السموات وتنقل الرسول بينها لتحوى أجل العظات ترغيبا وأشد العبر ترهيبا ، مثلما جاء فى تصاوير مرقعة بهرام ميرزا (٤٠) ومخطوطة معراج نامة (٤١) التى تضم صفحات مضيئة من تراثنا الفنى الاسلامي من نتاج زمن كانت الروحية الاسلامية والصوفية الدينية تتدفقان فى نفوس المسلمين وتحيى فيها منابع الابداع، فاذابهم يخلقون من الأعمال الفنية ما يفرض نفسه على الخلود ضمن التراث الانسانى وتتسابق الى اقتنائه متاحف العالم (٤٢) .

---

(٣٨) بدار الكتب القومية بباريس وبمتحف المتروبوليتان بنيويورك .

(٣٩) بمتحف الفن الاسلامي بالقاهرة .

(٤٠) بمتحف طوب قابو سراى باستنبول .

(٤١) بدار الكتب القومية بباريس .

(٤٢) ثروت عكاشة : معراج نامة ، أثر اسلامى مصور . دار النهار بيروت . تحت الطبع .

السرطان، مشكلة القرن العشرين

د. محمد نبيل رياض

نظرة الى الماضي

كان العالم الاغريقى جالين Gallen **الذى ولد عام ١٣٠م أول من وصف ((الاورام))** وكانت له دراية كبيرة بالتشريح، ولكنه كان يعتبر الاشياء التى تختلف فى المراة عن الرجل، مثل الثدى أو الرحم المتضخم بسبب الحمل، من الاورام الطبيعية فى الانسان !! وبالرغم من ذلك فقد تمكن من وصف بعض الاورام الخبيثة بدقة شديدة، وكان اول من اطلق عليها اسم السرطان Cancer وذلك لما لاحظه بان الاورام التى تنمو فى ثدى المراة تظهر عليها بعد فترة من الزمن بعض الاوعية الدموية والعروق المتشعبة على السطح الخارجى للجلد، مما يجعل الورم يأخذ شكل سرطان البحر ذى الاقدام المتعددة الذى يلتصق بثدى المراة حتى يقضى عليها ..

وقد نقل جالين فى كتاباته بعض الافكار الخاطئة عن العلماء الذين سبقوه وعاشوا فى عصر ابقراط، حيث كان يعتقد بان سبب هذه الاورام هو تحول مادة الصفراء التى يفرزها الكبد الى اللون الاسود، ثم احتباسها داخل الجسم وعدم خروجها منه . وقد دفعهم ذلك الى محاولة علاج الاورام السرطانية بواسطة



العالم الاغريقى جالين صاحب التسمية الشهيرة لمرض السرطان .

الاغذية الصحية ، حتى لا تتكون تلك المادة السوداء الخطيرة داخل الجسم ، ثم استعمال الادوية المسهلة القوية لازالة ذلك السم الاسود من جسم المريض ثم دفعه للقيء . . . واخيرا فصد دمه كنوع من العلاج على أمل ان تختفى هذه الاورام الخبيثة بعد تلك المحاولات المرهقة للاطباء وللمريض نفسه . وأحيانا عندما تفشل هذه الوسائل كانوا يلجأون الى المبضع لاستئصال الورم . وبالطبع فان تلك الطرق البدائية الخاطئة كانت تؤدى الى استفحال المرض بدلا من شفائه . ولم تكلل جهود أولئك الجراحين القدماء بالنجاح لان الجراحة كانت تتم فى المراحل المتأخرة التى يستشرى فيها المرض فى الجسم ، كما ان الوسائل الجراحية فى ذلك الزمان البعيد لم تكن تتيح لهم استئصال الاورام بكاملها ، مما يجعل النمو الخبيث يعود مرة ثانية بصورة أسرع مما كان عليه الحال فى السابق . وهكذا الى ان دعاهم **أبقراط** لعدم استخدام المبضع على الاطلاق فى حالات السرطان وكانت كلماته الشهيرة المدونة فى الكتب الطبية القديمة : « من الافضل عدم اعطاء أى نوع من العلاج أو الجراحة فى حالة الاورام لانها تسرع بوفاة المريض أما عدم العلاج فيطيل الحياة ! »

وقد وضع **جالين** التصنيف التالى للاورام :

(أ) الاورام الطبيعية Tumores Secundum Naturam

وهى تشمل ثدى المرأة والرحم أثناء الحمل .

(ب) الاورام ذات المنشأ الطبيعى Tumores Supra Naturam والمثال الواضح لذلك تضخم العظام المكسورة بعد أن يلتئم الكسر .

(جـ) الاورام غير الطبيعية Tumores Praeter Naturam وهى تشمل الالتهابات وحالات الاوديما أو تجمع السوائل تحت الجلد (Oedema) وأخيرا السرطان ، وسببه كما كان جالين يعتقد هو السم الاسود الذى يحتبس داخل الجسم . —

وفى بداية القرن السادس عشر ظهرت مجموعة من العلماء النوابغ ومنهم الجراح السويسرى **فيليكس بلاتر** Felix Platter الذى صرح بأن السرطان الحقيقى مرض غير قابل للشفاء . . . وبعد مائتى عام بالضبط تبعه **جاسبار لورينت بايل** Gaspard-Laurent Bayle . الذى قال فى مدينة باريس : « عندما يذكر أحد الاطباء بأنه استطاع شفاء السرطان فمعنى ذلك انه اخطأ تشخيص المرض من البداية . . » وبالرغم من تلك الافكار الخاطئة الا أن الجراحة بدات منذ ذلك الوقت تعتبر الحل الامثل لمشكلة السرطان ، واستطاع الجراح الفرنسى **جان آستروك** Jean Astruc اجراء عدة عمليات ناجحة

لاستئصال السرطان بشرط أن يكون الورم فى موضع خارجى وقابل للازالة التامة دون أن تحدث أضرار للانسجة التى تقع خلفه أو تحيط به . كذلك يجب أن تكون الصحة العامة للمريض فى حالة جيدة . بمعنى ان الجراح يجب أن يجرى العملية فى الحالات التى يكتشف فيها السرطان مبكرا قبل أن يستفحل المرض . وكان آستروك يحذر من اللجوء الى الجراحة اذا ظهرت أورام أو سرطانات ثانوية فى اماكن أخرى من جسم المريض ، لأن ذلك يعنى أن المرض قد أصبح غير قابل للشفاء ... والحقيقة أن هذه هى المبادىء الاساسية التى تتبع فى علاج السرطان حتى يومنا هذا . وفى عام ١٨٠١ وضع عالم الباثولوجيا الالمانى الشهير **رودلف فيرشوف** Rudolf Virchow نظرية علمية هامة مؤداها أن جميع أنواع السرطان حتى أشدها فتكا بالانسان لابد وان تنشأ من خلايا الجسم الطبيعية . وتشمل النظرية أيضا أنه أثناء بداية السرطان يكون النمو الخبيث محصورا داخل جزء معين من الخلايا أو الانسجة لايتعداها ، وان التدخل الجراحى يجب أن يتم فى هذه المرحلة المبكرة . اما اذا لم تكتشف الحالة مبكرا فيجب أن يكون التدخل محدودا منعا لانتشار المرض فى باقى أجزاء الجسم .

ولم يكن الا فى منتصف القرن التاسع عشر عندما أخذت ابحاث السرطان تنتشر بشكل أوسع . **ففى عام ١٨٥١** استطاع العالم الامريكى **جوزيف ليدى** Joseph Leidy فى مدينة فيلادلفيا زراعة أول ورم فى أجسام بعض الحيوانات ... وبدأ بذلك عصر التجارب على الاورام الخبيثة ، ووضعت مختلف الدول البرامج المتعددة للابحاث ، وتخصص الكثير من العلماء فى مجال دراسة السرطان .

وقد تركزت ابحاث العالمين **پول اهرليخ** P. Ehrlich وزميله **هـ . أپولانت** H. Apolant **فى المانيا** على محاولة زيادة حصانة الجسم ومقاومته للسرطان بواسطة حقنة بالمواد السرطانية الضعيفة على هيئة جرعات مخففة يجرى تركيزها تدريجيا . وقد قام **اهرليخ** ومساعدوه بحقن عدة سلالات من حيوانات التجارب بواسطة كميات مختلفة التركيز من المواد السرطانية . وقد أثبتوا أن ذلك يجعل تلك الحيوانات تقاوم بالفعل جرعات أشد من المواد التى تسبب حدوث السرطان فى غيرها من حيوانات التجارب وبالرغم من ذلك فلم ينجح اهرليخ فى اكتشاف الاجسام المضادة Anti Bodies **التى تظهر** فى دماء تلك الحيوانات بعد الجرعات الوقائية التى حقنت بها ، وبالتالى لم تكتسب هذه النظرية تأييد باقى العلماء ، أو تلقى النجاح المطلوب .

✻ المشكلة تبدأ من الخلية

لا تنمو الخلايا فى الكائنات الحية بطريقة عشوائية كيفما اتفق . بل ان لكل خلية فى الجسم وظيفة محددة وثابتة وتخضع للعديد من الضوابط والروابط مع باقى الخلايا المحيطة بها ولا يمكن فى الاحوال الطبيعية أن تخرج عن هذا النظام والترتيب الدقيق المحدد لكى تقوم بوظائفها العادية فى الجسم . والظاهرة الواضحة لكافة الخلايا السرطانية هى خروجها عن هذا النظام المتبع بالنسبة لباقى الخلايا . وفشلها فى الانضباط تحت السلوك « الاجتماعى » لباقى الخلايا والانسجة المحيطة بها ، ولذلك فان دراسة السرطان لابد وأن تشمل أيضا بحث الخلايا الطبيعية وعلاقة التوازن التى تربطها مع بعضها البعض وموضع الخلل أو الاضطراب الذى يسبب



نموذج لمجموعة من الخلايا السرطانية التى يربيها العلماء فى المختبرات منذ اكثر من ثلاثين عاما وتعرف باسم خلايا هيلا Hela cells وقد أخذت من ثدى امرأة مصابة بسرطان الثدى تدعى مدام هيلا وبالرغم من وفاة السيدة نفسها ، الا ان خلايا السرطان ما تزال تعيش حتى الان . والصور توضح خلية سرطانية ثم بداية ظهور الانقسام الخبيث وفى النهاية تعطى كتلة او مجموعة من الخلايا السرطانية .

حدوث التحول السرطانى . وعند دراسة أجنة الكائنات الحية مثلا نجد أنه فى البداية يحدث التلقيح بين خلية الذكر والانثى ،وينتج عن ذلك البويضة الملحقة التى تشمل مجموعة من الخلايا النشطة التى تنقسم بسرعة الى مجموعات متشابهة من الخلايا . فالخلية الواحدة تصبح خليتين ثم أربع خلايا ، وهكذا ولكنها فى البداية لايكون لها شكل محدد .

ومع تطور الجنين ونموه تبدأ مجموعات من الخلايا فى التخصص لتكون عضوا معينا من أعضاء الجسم ، فبعضها يتجمع ليشكل الكبد أو الكليتين ، وبعضها الآخر يساهم فى تكوين المخ والجهاز العصبى وهكذا ... ويعزو العلماء ذلك لوجود بعض أنواع البروتين والاحماض النووية المعينة RNA التى تحمل الصفات الوراثية فى كافة الخلايا ، حتى ولم يكن لها شكل محدد فى البداية أو تتبع عضوا معينا من أعضاء الجسم . فالاحماض النووية التى تحمل الرسالة لابد وأن تصل بها فى النهاية الى تكوين خلية متخصصة مع مرور الوقت ، وتشكل العضو أو الجزء المطلوب تماما من الجسم ولا شىء غيره .

وتعتبر دراسة هذه الخلايا الجنينية جزءا هاما من الابحاث التي يجريها العلماء فى مجال السرطان . فقد لوحظ ان معظم الخلايا السرطانية تفقد خصائصها الطبيعية ، وحتى الصفات الوراثية تضطرب وتتشوه ولا تعود الخلية تنتمى الى المجتمع «الخلوى» الذى يحيط بها . فمثلا وجد العلماء أن خلايا سرطان الكبد Hepatoma لاتحتوى على الاحماض النووية أو الانزيمات المشابهة لخلايا الكبد ، بل وتفقد كافة خصائص خلايا الكبد الطبيعية مما دفعهم الى الاعتقاد بأن السرطان هو نوع من الرجوع الى الحالة الجنينية الاولى للخلايا

حيث تفقد طبيعتها المتخصصة ، وهذا هو السبب فى الاضطراب أو الجنون الذى يصيب تلك الخلايا ويجعلها تنقسم بسرعة بهذا الشكل الفريب . ولكن العلماء اكتشفوا أيضا فى السنوات الاخيرة أن بعض أنواع السرطان لاتفقد فيها الخلايا صفاتها الوراثية فحسب بل تكتسب أيضا صفات جديدة من نوع مغاير تماما . فمثلا فى بعض حالات سرطان الرئة Bronchogenic Carcinoma وجد أن الخلايا السرطانية تفرز بعض الهورمونات التى لاتنتجها الا الفدة النخامية فقط ، فى حين أن خلايا الرئة لايمكنها بأى حال من الاحوال ان تنتج هذه الهورمونات فى الظروف العادية .

وقد دفع ذلك السلوك الفريب لخلايا السرطان بالعلماء فى مجالات شتى من البحث وراء تلك العمليات الفريبة التي تحدث داخل الخلايا السرطانية فى محاولات لامكانية التنبؤ بهذه العمليات قبل حدوث التفيير السرطانى ، أو على الاقل قبل أن يستفحل خطره ويصبح القضاء عليه من الاعمال الشاقة التى قد تعرض حياة المريض نفسه للخطر .

كذلك قد يعتمد العلاج على هذه العمليات البيولوجية أو الكيميائية التى تتم داخل الخلايا السرطانية ، فمثلا وجد أن بعض أنواع سرطان الخلايا الليمفاوية Lympho blastic leukaemia يحدث فيها نقص انزيمات معينة تعرف باسم « مكون الاسبراجين » وبالتالى تبين للعلماء أن مادة الاسبراجيناز Asparaginase يمكن أن توقف سرطان الخلايا الليمفاوية وتقضى عليه ، وتعتبر الان العلاج الرئيسى لهذا النوع من السرطان .

* الخلية المهجنة

الى عهد قريب لم يكن فى استطاعة العلماء اجراء التجارب الدقيقة على الخلايا ومراقبة مايحدث بداخلها من تفاعلات بيولوجية ولكن بعد اختراع الميكروسكوب الالكترونى فى منتصف هذا القرن ، ثم حدوث التقدم التكنولوجى السريع فى بعض المجالات العلمية الاخرى استطاع العلماء ، باستخدام تلك الوسائل الحديثة ، اجراء التجارب الدقيقة جدا والتى تشمل ادماج خليتين حيوانيتين حتى يصبحا خلية واحدة . وفى بداية هذه التجارب كانت تلك الخلية المهجنة Hybrid Cell تحتوى على نواتين صفيرتين بداخلها . ولكن بعد فترة من تطوير الوسائل التكنولوجية أصبح فى الامكان الحصول على خلية مهجنة تحتوى على نواة واحدة . وقد لاحظ العلماء انه فى كل مرة تدمج فيها خلية طبيعية مع خلية سرطانية يكون الناتج دائما هو خلية مهجنة سرطانية . وقد يفسر ذلك لوجود بعض الخصائص غير العادية فى خلية السرطان أو أنها تحتوى بعض انواع المواد البيولوجية أو الفيروسات التى تحول الخلية العادية الى السرطان . ولكن فى نهاية تلك التجارب الحديثة التى اجريت فى هذا المجال حقق العلماء نصرا كبيرا ، فقد أمكن لهم ادماج خلية سرطانية مع احدى الخلايا الطبيعية ، وكان الناتج عن هذه العملية اختفاء السرطان أو شفاء الخلية السرطانية . ولكى يتم ذلك كان عليهم استخدام خلية طبيعية تحتوى على بعض العناصر المعروفة باسم الانتيجينات Antigens تجعل الجسم المضيف يطرد الخليتين معا بعد ادماجهما . وهكذا فالنصر كان مزدوجا ، وهو شفاء الخلية السرطانية ثم طرد السرطان من الجسم كما يحدث فى حالة الانسجة الفريبة التى تزرع داخل الجسم . ويأمل العلماء من هذه التجارب ان يصلوا الى طريقة تعيد الخلايا السرطانية الى حالتها الطبيعية او على الاقل وقف النمو

الخبيث حتى لايكون سببا فى تدمير الكائن الحى نفسه .

ويدور البحث الآن حول الاحماض النووية التى توجد فى الخلية ونواتها مثل RNA وحامض DNA فقد ثبت ان الخلية السرطانية تنتج هذه الاحماض النووية بصورة مختلفة تماما عما يحدث فى الخلايا العادية . وتعتبر هذه الابحاث جزءا من ستائر الغموض التى تغلف موضوع السرطان ، والتى يحاول العلماء جاهدين كشف الحقائق التى تختفى خلفها . وهذه الاحماض النووية تعتبر الركيزة الاساسية التى تقوم عليها كافة العمليات الحيوية داخل الخلايا سواء من ناحية البناء والهدم ـ الميتابوليزم ـ Metabolism أو من ناحية الانقسام والتكاثر Reproduction كما ان كل خلية فى الجسم ، أو مجموعة من الخلايا المتشابهة ، تعتمد فى تصرفاتها البيولوجية على باقى المجموعات الاخرى من خلايا واجهزة الجسم ، وان الجميع يعملون فى توازن هارمونى تام . وقد أدت هذه الابحاث الى القاء المزيد من الضوء على تلك العمليات الحيوية الهامة التى تحدث داخل الجسم . فقد لوحظ ان الخلية الحيوانية يمكنها اتمام دورة كاملة خلال ٢٤ ساعة ، اى انها تبلغ أقصي نمو لها ثم تنقسم الى خليتين جديدتين ، وكذلك تستطيع هذه الخلايا الجديدة الانقسام مرة أخرى بعد ٢٤ ساعة وهكذا . . . أى اى الخلية الواحدة، اذا ترك لها الحبل على الغارب كما يقولون ، يمكنها فى مدة لاتتجاوز ثلاثة شهور أن تعطى كتلة من الخلايا أكبر من حجم الكرة الارضية كلها . وبالطبع فان ذلك لم يحدث أبدا ولا يمكن حدوثه بأى حال من الاحوال ، سواء فى الخلايا الحيوانية أو فى خلايا النباتات .

وحتى فى حالة أكبر الاورام السرطانية وأسرعها نموا لايمكن أن يحدث ذلك الانقسام المذهل الذى لايمكن السيطرة عليه . والواضح أن انقسام الخلايا وتكاثرها فى الانسان والحيوان وحتى النبات عملية تحكمها ظروف متكاملة من السيطرة التامة ، ولو أن طبيعة هذه الظروف التى تتحكم فى انقسام الخلايا ماتزال غامضة ولم تعرف حتى الآن . لكن هناك حقيقة ثابتة فى جميع الخلايا السرطانية وهى وجود طاقة غير عادية للنمو والانقسام العشوائى بصورة اكبر بكثير من الطاقة العادية للخلايا ، وان الجسم ذاته يفقد السيطرة على نمو هذه الاورام الخبيثة . ويؤدى ذلك النمو غير الطبيعى الى انتشار خلايا السرطان وغزوها للانسجة المحيطة بها وفى النهاية تدمير خلايا تلك الانسجة .

السرطان الرئيسى والثانوى

من الظواهر العامة التى تلاحظ على خلايا الجسم هى انه بالرغم من قدرتها على الحركة الا انها لا تفعل ذلك ابدا فى الظروف العادية ، وتظل الخلية ثابتة فى الجزء الذى تنتمى اليه من الجسم ، ولكن العكس يحدث فى الخلايا السرطانية فهى تعرف بخاصيتها المهاجرة ، وان مجموعات منها تغادر السرطان الرئيسى او « الام » لتتجول فى الجسم وتجد لنفسها مستقرا فى اماكن اخرى على شكل سرطانات ثانوية فى المكان الجديد . وهذه هى المرحلة التى لا تفيد فيها الجراحة كالهدف الاساسى فى العلاج ، لانه حتى لو ازيل الورم الام فان السرطانات الثانوية تنمو بسرعة لتدمر الكائن الحى نفسه . ولهذا فان اهمية الاكتشاف المبكر لحالات السرطان تنبع من امكانية نجاح الجراحة اذا كان الورم مايزال محصورا فى مكانه الاصلى بحيث يمكن استئصاله او ازالته بالكامل ، وقبل ان تنتشر

السرطانات الثانوية ويصبح العلاج من المستحيلات .

وقد اكتشفت فى السنوات العشر الاخيرة بعض الظواهر الغريبة حول هذه السرطانات المتجولة ، فمن المعروف لدى العلماء ان بعض الخلايا العادية التى لها حرية الحركة عندما تصل الى مكان جديد توجد به خلايا من نوع آخر فانها تتجمد فى الحال وتتوقف جميع انشطتها الروتينية . والظاهرة الثانية التى اثارت اهتمام العلماء هى ان الخلايا العادية حينما تتم زراعتها فى المختبر فانها تظل تنمو حتى تبلغ حدا معينا ، وبعد ذلك تقل كمية الحامض النووى DNAوالحامض RNA وهما المسئولان عن الانقسام والتكاثر . وبالطبع عندما تقل كميتهما داخل الخلية تقل تبعا لذلك عملية الانقسام والتكاثر ثم تتوقف تماما بعد فترة . ولكن اذا أصيبت مثل هذه الخلايا بأحد المؤثرات أو الفيروسات السرطانية تحدث زيادة فجائية فى الحامض النوويD.N.A.تعقبها زيادة سريعة فى انقسام الخلايا ، ويمكن تمييز ذلك بوضوح، فان هذه الخلايا المصابةبالفيروس السرطانى تشكل ورما سرطانية دقيقا ينمو بسرعة ويختلف فى الشكل عن باقى الخلايا المحيطة به .

كذلك فقد قام العلماء « بحقن » هذه الخلايا المتجولة داخل اجسام بعض حيوانات التجارب فوجدوا انها ادت الى ظهور السرطان فى هذه الحيوانات مما يثبت ان هذا التحول السرطانى ينتج عن اصابة الخلايا بالفيروسات السرطانية او فقدان السيطرة عليها من حيث الانقسام والتكاثر وقيامها بالتجول والهجرة من مكان لاخر .

الفيروس والسرطان

اهم مشكلة تواجه العلماء فى مجال الاورام الخبيثة هى السؤال الكبير حول الخلية . **كيف ولماذا تتحول الخلية العادية الى السرطان؟** وهناك الكثير من الدراسات والابحاث تجرى فى هذا الاتجاه لمعرفة الفارق الكبير بين الخلية العادية وخلية السرطان ، وذلك فى ما يختص بغشاء الخلية أو جدارها الخارجى ، ثم ما تحويه من بروتينات وأحماض نووية تؤثر عليها من ناحية الانقسام والتكاثر . ويسير البحثفى اتجاهينرئيسيين **اولهما** يتركزعلى الدور الذى تلعبه بعض الفيروسات فى تحول الخلايا العادية الى السرطان ، **والثانى** هو علاقة بعضالمؤثرات البيئية (فى المدى البعيد) وتحول الخلايا الى السرطان كنتيجة لهذه المؤثرات .

وقد أثبت العالم السوفياتى **ميتشنكوف** Metchnikoff والعالم **بوريل** Borrel فى بداية هذا القرن أن بعض الفيروسات تلعب دورا هاما فى التحول السرطانى للخلايا . وفى عام ١٩١١ اكتشف عالم أمريكى هو **فرانسيس بيتون روس** Francis Peyton Rous أن العامل الرئيسى الذى يسبب « سار كوما الدجاج » **هو أحد الفيروسات ويصيبالطيور الداجنة بالسرطان ...**

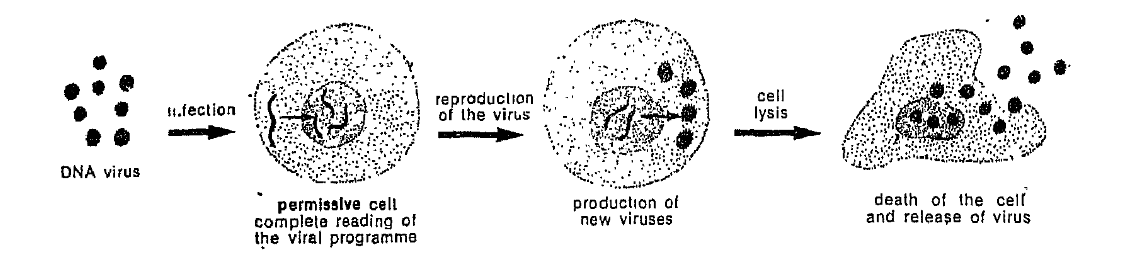
ويعرف العلماء الان حوالى ثمانين نوعا من الفيروسات التى قد تسبب حدوث السرطان او الاورامالخبيثة ، وهىتنقسم الى مجموعتين رئيسيتين :

١ ـ فيروسات تحتوى على الحامض النووى D.N.A.

٢ ـ فيروسات تحتوى على الحامض النووى R.N.A.

اهم الفيروسات السرطانية

تاريخ الاكتشاف	اسم الباحث المكتشف	العائل الطبيعى للفيروس	نوع الحامض النووى
١ ـ ١٩٠٨	Ellerman & Bang	لوكيميا الدجاج	R N A
٢ ـ ١٩١١	Rous	ساركوما الدجاج	R N A
٣ ـ ١٩٣٢	Shope	الاورام الليفية فىالارانب	R N A
٤ ـ ١٩٣٦	Bittner	سرطان الثدى فى الفئران	R N A
٥ ـ ١٩٥١	Gross	لوكيميا الفئران	R N A
٦ ـ ١٩٥٦	Friend	لوكيميا الفئران	R N A
٧ ـ ١٩٥٧	Stewart, Eddy & Stanton	سرطان العضلات فى الفئران Polyoma	D.N.A.
٨ ـ ١٩٦٢	Shein & Enders Koprowski et al.	سرطان القردة S.V. 40	D.N.A.
٩ ـ ١٩٦٢	Trentin, Yane & Taylor	ادينوفيروس (الانسان) Adenovirus	D.N.A.
١٠ ـ ١٩٦٦	Hortley & Rowe	ساركوما الفئران	R.N.A.
١١ ـ ١٩٦٤	Jarrett Richard Theylen & Snyder	اللوكيميا والساركوما فى القطط	R.N.A.



تصور لما يحدث فى حالة الغزو الفيروسى لخلية عادية .انقسام الفيروس يتم على حساب الخلية المضيفة ويؤدى الى وفاتها وتحللها وانطلاق الفيروسات الجديدة لغزو الخلايا المجاورة وهكذا ...

ويحدث التحول السرطانى (كما يفترض العلماء) عندما يقتحم الحامض النووى جدار الخلية ويتفاعل ، او يعبث بمحتوياتها الداخلية فيتغير تركيبها البيولوجى ، وتفقد طبيعتها الوراثية . وبالتالى تكتسب خصائص جديدة تماما ومغايرة لباقى الخلايا المحيطة بها ، وتبدأ فى الانقسام العشوائى ، او بمعنى اخر تتحول الى خلية السرطان .

وعندما تبلغ هذه الخلايا المتحولة مرحلة معينة من التطور سواء فجأة او بعد مدة من الانقسام السرطانى نجدها تقتحم الحواجز والجدران التى يقيمها الجسم للحد من الانقسام العشوائى . سواء كانت هذه الحواجز تتمثل فى الخلايا والانسجة المحيطة بها ، او فيما تفرزه الفدد الصماء من الهرمونات التى توقف النمو الزائد للخلايا وتتحكم فيه . وبهذه الطريقة تتمكن خلايا السرطان من غزو الانسجة والاعضاء المحيطة بها وتنتقل من مكان لاخر .

وتتمثل الاهمية البالغة فى الدراسات التى يقوم بها العلماء الان والابحاث التى تجرى على الفيروسات السرطانية فى ان ابحاث السرطان الان قد وصلت الى عمق الموضوع او التحول السرطانى على مستوى الخلية ذاتها (وهى اصفر وحدة لجميع الكائنات الحية) وكذلك فان هذه الدراسات تتيح للعلماء اكتشاف الفيروسات المشابهة والتى قد تسبب نمو الاورام الخبيثة فى الانسان ايضا .

والمعروف عن الفيروسات انها كائنات دقيقة جدا واصفر بكثير من الخلايا العادية او الميكروبات ، وان هذه الفيروسات لا يمكنها باى حال ان تعيش فترة طويلة خارج الخلايا الحية ، فلا بد لها من ان تظل تغزو الاجسام والكائنات الحية الاخرى حتى تعيش وتتكاثر داخل خلاياها وعلى حساب الخلايا المضيفة . والفيروسات تسبب للانسان الكثير من المتاعب وتصيبه بالعديد من الامراض المعدية مثل الانفلونزا والجدرى وشلل الاطفال وغيرها ، وذلك بالرغم من تركيبها البدائى البسيط الذى يشتمل على الحامض النووى D.N.A. او حامض R.N.A. تغلفه قشرة بروتينية رقيقة ، واحيانا تكون لهذه القشرة اطراف متشعبة تجعلها تلتصق بالخلية الحية من الخارج ثم تحقن الحامض النووى فقط بداخلها بينما الغلاف او القشرة البروتينية تبقى خارج الخلية . والانقسام الفيروسى يحدث عن طريق تفاعل الحامض النووى للفيروس مع محتويات الخلية الداخلية ومكوناتها حيث ينقسم عشرات المئات والاف المرات . وبعدها يتكور كل جزىء صغير من الحامض النووى للفيروس ، ويحيط نفسه بقشرة بروتينية جديدة من الخلية المضيفة ايضا ثم تغادر هذه الفيروسات « الوليدة » الخلية المضيفة بكميات

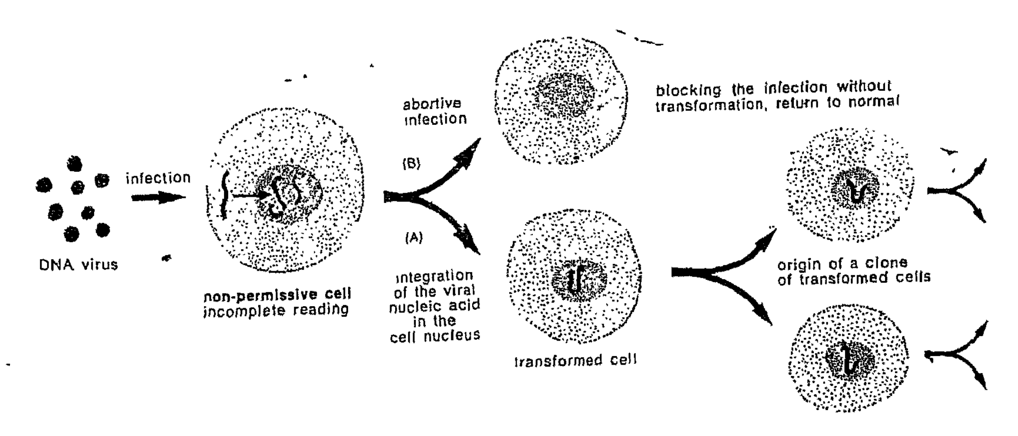
هائلة وتغزو باقى الخلايا المحيطة ، او تنتقل الى جسم او كائن آخر لتعيد دورة حياتها مرة ثانية وهكذا ، وتؤدى هذه العملية الى تدمير الخلية المضيفة او تحللها ثم انطلاق الفيروسات الجديدة لتعدى الاخرين . وهذا ما يحدث فى جميع الامراض الفيروسية التى تصيب الانسان او الحيوان وحتى النبات أيضا .

وقد أمكن للعلماء مراقبة ما يحدث بدقة متناهية فى حالات الفيروسات التى تسبب السرطان ، فوجدوا ان الحامض النووى للفيروس السرطانى يقتحم الخلية ايضا فى صورة مشابهة للامراض المعدية ، ولكن يحدث شيئان جديدان أولهما ان الخلية المضيفة تتمكن من القضاء على الفيروس السرطانى (بطريقة غير معروفة للان) وبعد فترة من الصراع تعود لطبيعتها العادية ويحبط الهجوم الفيروسى . وفى الحالة الثانية وجدوا أن الحامض النووى للفيروس يتفاعل بطريقة ما تزال غامضة مع المحتويات الداخلية للخلية ونواتها ، ولا يؤدى ذلك الى وفاة الخلية ، ولكنها تفقد صفاتها الوراثية الاصلية وتحمل صفات الفيروس السرطانى وتظل تنقسم بطريقة تختلف عن حالتها الطبيعية وتعطى مجموعة من الخلايا السرطانية الدقيقة وهكذا . . .

ويعتقد العلماء بأن بعض الفيروسات التى تحتوى على الحامض النووى .D.N.A يمكنها ان تسبب الامراض المعدية فى بعض الاحيان ، وأحيانا أخرى قد تسبب حدوث السرطان فى حيوانات التجارب .

وتحدث الحالة الاولى عندما تتاح لها حرية الانقسام والتكاثر داخل الخلية المضيفة وعلى حسابها ، وذلك دون ان يتفاعل الحامض النووى للفيروس مع الحامض النووى للخلية ذاتها . وانها قد تتحول الى النشاط السرطانى عندما لا يتمكن الحامض النووى للفيروس من الانقسام داخل الخلية ، أو ان ذلك الانقسام يضطره الى التفاعل مع الحامض النووى للخلية . وبالتالى تتغير الصفات الوراثية للخلية المضيفة وطريقة نموها وتكاثرها وانقسامها ، وتصبح خلية سرطانية .

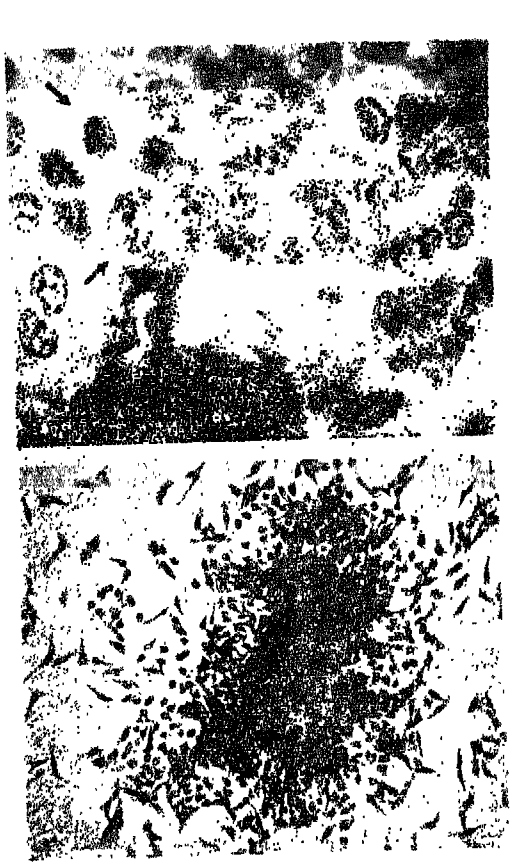
والمشكلة الرئيسية الان أمام العلماء هى دراسة حدوث هذه التغييرات والتفاعلات التى تتم على مستوى الجزيئات الدقيقة جدا او الاحماض النووية .



فى حالة الفيروسات السرطانية اما أن يحبط الغزو الفيروسى وتعود الخلية الى حالتها الطبيعية ''B'' او يتفاعل الحامض النووى للفيروس مع نواة الخلية ويحولها الى خلية سرطانية تنتج مجموعة من خلايا السرطان .

سرطان الدم الابيض

تعتبر اللوكيميا Leukaemia اوسرطان الدم من الامراض الهامة التـى أتاحت للعلماء دراسة النمو الخبيث فى الخلايا ذاتها . وذلك لان الانقسام السرطانى يحدث فى كريات الدم البيضاء والخلايا التى تنتج هـذه الكريات فى الجسم . والمعروف ان كريات الدم البيضـاء ينتجها جسم الانسان للدفاع عنه ولمقاومة الجراثيم والميكروبات التىتحاول غزو الجسم، ويتراوح عددها فى الظروف العادية بين ستـة الاف الى عشرة الاف كرية بيضاء فى كلملليمتر مكعب من الدم ،ولكنها عندما تصاب بالسرطان



نموذج لمزرعة من الخلايا اصيبت بالفيروساتالسرطانية، ويرى الورم الدقيق على هيئة كتلة من الخلايا الشاذة تحيط بها مجموعات من الخلايا العادية .

وفى الصورة الثانية تكبير يوضح بعض الانقسامات داخل الخلايا السرطانية مشارا اليها بالاسهم .

يرتفع عددها فجأة الى عشرات ومئات الالوف من المرات وقد تبلغ اكثر من ٢٠٠٫٠٠٠ كريـة فى الملليمتر المكعب من الدم أحيانا ، وبالطبع فان هذه الخـلايا السرطانيـة المتحولة تفقـد وظيفتها الاساسيـة فى الدفـاع عن الجسـم وتتحول الى عبء ثقيل وخطـر جسيم يهـدد الكائن الحى ذاتـه ، ونظرا لان خلايـا الـدم وكرياته الحمراء والبيضاء تعيش دورة حياتها فى صورة منفصلـة عن بعضها لانها تسبـح فى سائل البلازمـا على الدوام . وبالتالى امكـن للعلماءدراسة كلخليةعلى خدةومعرفةمايحدث بداخلهامـن تطـورات طبيعية وغير طبيعيـة أى عنـد تحـولها الـى السرطـان . وفى السـنوات الاخيرة اكتشـف العلمـاء وجـود فيروسـات تصيـب حيـوانات التجارب باللوكيميا أو سرطان الـدم . وانـه يمكن نقـل هـذه الفيروسات مـن كائن لاخر فتصيبه باللوكيميا بعد فترة . واحدث ذلـك الاكتشـاف ضجة هائلة ، فقد أمكـن معرفـة الاحماض النووية والانزيمات الخاصة بهـذه الفيروسات واجراء المزيد من الدراساتعليها. وحديثا جدا استطاعالعلماء عزل هذهالانزيمات من خلايا اللوكيميا فى الانسان ايضا مما لايدع مجالا للشـك بأن سرطـان الدم فى الانسـان تسببه فيروسات معينة . وقد تبين ان تلـك الانزيمات تطابق مثيلاتها والتى اكتشـفها العالم **د . بالتيمـور** D. Baltimore وتـخص فيروسات معروفة باسـم « روشر لوكيميا » Rauscher's Leukaemia Viruses وهى تسبب سرطان الدم فى فئران التجـارب وتحتوى على الحـامض .D.N.A والحامض .R.N.A فى ترتيب معين. وقد أجريت نفس الدراسات بواسطة فريق مـن العلماء فى مركز Bethesda بيتسدا بمدينـة مـارى لانـد الامريكية وفى مركز السرطان بوزارة الصحـة

بأمريكا ، وتوصل العلماء الى النتائج ذاتها وحصلوا على تلك الانزيمات والاحماض النووية للفيروسات السرطانية من الدم الخاص بستة مرضى بحالات اللوكيميا الحادة فى الانسان . وقد تم فحص ٤٨ شخصا آخرين من الافراد الاصحاء ، ولم توجد فى دمائهم مثل هذه الانزيمات .



صورة التقطت من الميكرو سكوب الالكترونى لاحد الفيروسات اثناء غزوه لكرية دم بيضاء Erythroblast وترى القشرة البروتينية للفيروس مشارا اليها بالسهم .

ومنذ بضعة شهور فقط أشار تقرير للدكتور **د . جالو** R. Gallo رئيس فريق الابحاث المذكور الى اكتشاف مادة كيميائية يمكن بواسطتها وقف نشاط هذه الانزيمات السرطانية ، كما يقوم فريق الابحاث فى مركز السرطان الامريكى باجراء الدراسات على نفس الانزيمات والاحماض النووية فى محاولة لاكتشاف فاكسين او مصل يحمى الجسم من الاصابةباللوكيميا، وبهذايكون سرطانالدم قد خرج من نطاق الامراض الخبيثةويمكن فى المستقبل القريب اعتباره مرضا قابلا للشفاء . وبعد ان كان العلاج الرئيسى الى عهد قريب يشمل تغيير دم المريض على فترات دورية بازالة الدم الذى يحتوى على الخلايا السرطانية ثم تزويده بالدم النقى الى أن تتكون خلايا اللوكيميا مرة اخرى وهكذا .. ولكن من يدرى فلعل المستقبل القريب جدا يحمل بشرى ظهور الادوية التى تقضى على سرطان الدم بالاضافة الى الفاكسين الذى يحمى أطفالنا من الاصابة بالمرض فى المستقبل .

وقد وضع العالم الايطالى **توشينى فالينتين** Tocchini Valentini **نظرية حديثة** مؤداها أن هذه الانزيمات السرطانية قد توجد فى خلايا الجنين حتى قبل أن يولد ولكنها تظل كامنة فى الجسم الى ان تحدث تغييرات او تطورات طارئةتؤدى الى تنشيطها، واحداث التغيير السرطانىفىالكريات الدموية بعدسنوات طويلة .

تلوث البيئة

تسير الابحاث التى يجريهاالعلماء فى مجال السرطان فى اتجاهات متعددة . منها مايدور حول العناصر الوراثية التى تحملها الخلاياوهى الكروموزومات،وما قد يحدث فيها من تغييرات تطيح بالنظام العادى لانقسام الخلايا وحدوث التحولات السرطانية . ومنها ما يدور حول المواد الطبيعية او الكيميائية والمؤثرات الاخرى التى قد تحيط بالانسان ، ثم الاكتشافات الحديثة التى تثبت علاقة بعض الفيروسات بالسرطان ، ولكن المعروف ان معظم انواع الامراض الخبيثة تنتج عن عوامل تحيط بالانسان مباشرة اما فى البيئة الخارجية أو نتيجة لتأثيرات داخلية فى الجسم ذاته . ولم تعد المشكلة الحقيقية هى اكتشاف السرطان وعلاجه فقط بل ان البحث الجاد يتركز حول معرفة العناصر التى تسبب حدوث الاورام الخبيثة وابعادها عن البيئة المحيطة بالانسان أو التخلص منها وتطهير البيئة ، وقد وجد أن ذلك يحقق الوقاية المطلوبة ويقلل من احتمالات الاصابة بالسرطان . ولكن الصعوبة تنشأ من كون الانسان يتعرض عادة الى نسبة ضئيلة جدا من تلك العوامل والمؤثرات التى تلوث البيئة،

وان ظهور السرطان لايحدث الا بعد سنوات طويلة ، وبالتالى قد لا يثير تعرضه لتلك المؤثرات الانتباه المطلوب أو الحذر الذى يمنعه من التعرض لها . والمثال الواضح لذلك هو التدخين فالشخص الذى يدخن السجائر بصفة مستمرة قد لايتعرض للاصابة بسرطان الرئة الا بعد ثلاثين أو أربعين عاما ، ولهذا فقد لايستطيع أن يتصور وجود الصلة أو العلاقة بين التدخين واصابته بالسرطان ولكن آخر الاحصائيات التى أجريت بواسطة كلية الجراحين الملكية فى انجلترا تؤكد بأن المدخنين يتعرضون للاصابة بسرطان الرئة بنسبة تبلغ عشرة أضعاف الاشخاص غير المدخنين ، وان هذا النوع من السرطان يتسبب فى وفاة ٢٥٠٠٠ شخص سنويا فى بلاد الانجليز

(British Cancer Society Book 1970).

كذلك توصل العلماء فى الولايات المتحدة الامريكية الى نفس النتائج ، ويشير التقرير الذى أعدته اللجنة العليا للعلاج فى أمريكا عام ١٩٦٤ الى أن نسبة الاصابة بسرطان الرئة تزيد مع زيادة عدد السجائر التى يدخنها الشخص يوميا . وقد قام الباحثون الذين يتولون فحص الطباق والسجائر باستخراج « القار » أو نواتج الاحتراق الموجودة فى الف سيجارة وحقنوا كميات مختلفة منها تحت الجلد فى فئران التجارب فوجدوا ان جرعة ضئيلة لا تتجاوز ٢ ملليجرام من هذه المواد تكفى لاحداث نمو سرطانى فى تلك الحيوانات ، وحتى مجرد دهان الجلد بهذه المواد التى تحتوى على النيكوتين يحدث سرطان الجلد فى فئران التجارب .

وبالطبع فان الشخص لايدخن الف سيجارة فى نفس الوقت ، ولكن هذه التجارب تثبت بلا شك العلاقة المباشرة بين التدخين والسرطان وفى الابحاث التى قامت بها جمعية السرطان الامريكية منذ عام ١٩٦٦ واستمرت خمس سنوات كاملة تبين أنه بين كل ١٠٠ شخص من المصابين بسرطان الرئة يوجد ٨٠ منهم على الاقل يدمنون التدخين بشراهة . كذلك فالشخص الذى يترك التدخين تقل لديه احتمالات الاصابة بسرطان الرئة . واذا مرت عليه عشرة أعوام دون أن يعود الى التدخين فانه فى هذه الحالة يساوى الشخص الذى لم يدخن على الاطلاق بالنسبة الى احتمالات اصابته بسرطان الرئة

American Cancer Society Magazine 1972

وقد وجد أن التعرض المستمر لنواتج التدخين والمواد الكربونية يحدث مع مرور الوقت تغييرات فى طبيعة الخلايا المبطنة للقصبة الهوائية والشعيبات الرئوية Metaplasia

وهذا بدوره قد يؤدى الى حدوث التحول السرطانى على المدى الطويل وظهور الانقسامات الخبيثة فى هذه الخلايا .

كذلك لوحظ تزايد نسبة الاصابة بالسرطان فى المدن الصناعية ، التى يحدث فيها التلوث الجوى الضار من دخان المصانع ونواتج الاحتراق المختلفة ، من المواد الكربونية والبترولية والتلوث من عادم السيارات فى الطرقات العامة ، وأحيانا يكون السبب هو المواد الصناعية ذاتها التى يشتغل بها العمال . وقد تظل أعراض المرض كامنة لعشرات السنوات قبل أن تظهر آثارها على المريض . وقد كشفت الاحصائيات النقاب عن عشرات ومئات المواد الصناعية التي قد ينتج عنها حدوث السرطان بعد التعرض لها لفترات طويلة ، ففي انجلترا تبين اصابة ٢٥ ٪ من عمال أحد المصانع الذين يشتغلون فى صناعة الاصباغ الكيميائية التى تحوى مادة الانيلين بسرطان المثانة ، وذلك بعد تعرضهم لتلك المواد منذ انشاء المصنع عام ١٩١٢ وحتى عام ١٩٦٢ . أى أن الامر استغرق أربعين عاما فى بعض الحالات حتى ظهرت أعراض السرطان على هؤلاء العمال . كذلك لاحظ العلماء زيادة نسبة الاصابة بسرطان الرئة لدى العاملين فى المناجم حيث يتعرضون لغبار الفحم والمواد الكربونية وذرات المعادن التى

يستخرجونها من باطن الارض وخاصة المواد المشعة كاليورانيوم . وقد قام بعض العلماء باجراء عدة تجارب على مادة الاسبستوس Asbestos وهى تعتبر من المواد السرطانية بالرغم من أنها تدخل فى العديد من الصناعات الحديثة ، لانها من المواد العازلة للحرارة وتمنع الحريق وغير ذلك من الاستخدامات الهامة فى الصناعة .



احد فئران التجارب وقد حقن بخلايا سرطانية فاحدثت لديه ورما سرطانيا واضحا من نوع الميلانوما الخبيثة .
MALIGNANT MELANOMA

وفى التجارب التى قام بها الدكتور **فيرنون دودسون** Vernon Dodson اخصائى الطب الصناعى، والدكتور **برنارد نايلور** Bernard Naylor بقسم الباثولوجيا تم حقن محلول يحتوى على خلاصة الاسبستوس داخل الصدر وتحت الجلد وفى عظام بعض فئران التجارب . فوجد أنها احدثت مختلف انواع النمو السرطانى فى تلك الفئران . بل ان بعض الباحثين فى أماكن أخرى يؤكدون بأن الاسبست المستخرج من مناطق معينة من الكرة الارضية يبدو أكثر تأثيرا فى احداث السرطان عن بعض الانواع الاخرى .

وتقوم العديد من الدول بالكثير من الاجراءات لحماية الانسان من تلوث البيئة ، مثل الدخان والمواد الكربونية وغبار المداخن ونواتج الاحتراق فى المصانع ، وذلك بزراعة حزام واق من الاشجار حول المناطق الصناعية حتى تمتص نواتج الاحتراق الكربونية والكيميائية المتصاعدة من المصانع . كما ينصح العلماء باقامة المصانع خارج المدن الكبرى حيث تقل الكثافة السكانية كما يزود العمال فى المناجم بالاقنعة الواقية التى تمتص غبار الفحم والمواد المستخرجة من باطن الارض .

وهناك أيضا مثال واضح لتلوث البيئة المحيطة بالانسان وهو ماينتج عن تلوث جو الكرة الارضية كلها نتيجة للتجارب الذرية وانفجارات القنابل النووية والهيدروجينية والتى تفوق قوتها كل تصور ، وتنطلق منها كميات هائلة جدا من الاشعاعات القاتلة الى الطبقات العليا من الغلاف الجوى حيث تحملها الرياح الى أماكن بعيدة عن مكان الانفجار أو التجربة ذاتها . فعندما تقوم الولايات المتحدة بالتجارب الذرية فى المحيط الهادى مثلا يصل الغبار الذرى الى أجواء اليابان والصين . وقد أدرك العلماء منذ وقت طويل الخطر الذى يتهدد البشرية كلها من تلك التجارب اللا انسانية التي قد تنهى الحياة بكاملها على الارض حتى دون اشعال الحرب بالضرورة ، وذلك لأن كمية الاشعاعات الذرية فى الغلاف الجوى قد تزيد بحيث تقوم بافناء جميع الكائنات الحية على الارض تلقائيا .

وبعد أن قامت أمريكا بالقاء القنبلتين الذريتين على مدينتى هيروشيما ونجازاكى اليابانيين فى نهاية الحرب العالمية الثانية لم يتوقف الامر على أن المدينتين قد محيتا من الوجود ودمرت منازلهما على آخرها ،وسقط مئات الآلاف من الضحايا ، بل انه مايزال للآن وبعد مرور عشرات السنوات يعانى الكثيرون من أولئك الضحايا التعساء الذين

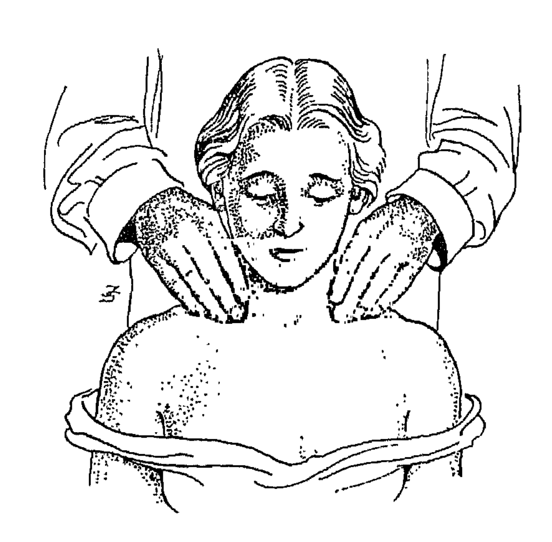
كتبت لهم النجاة من ذلك الهول الرهيب . وبالرغم من وجودهم فى أماكن بعيدة أثناء الانفجار الا أن الاشعاعات الذرية لحقتهم وبقى شبح السرطان يطاردهم حتى الآن . وفى كل عام يتساقط بعضهم صرعى بسبب التغيرات السرطانية التى حدثت فى أجسامهم نتيجة للجرعات الكبيرة من الاشعاعات الذرية التى تعرضوا لها . وأصبح الآن معروفا بأن الاشعاعات بمختلف أنواعها قد تسبب حدوث بعض التغيرات السرطانية فى خلايا الجسم . وحتى الاشعة السينيةبالرغم من استخداماتها الكثيرة فى مجالات التشخيص والعلاج فان ذلك قد يحمل فى طياته الخطر الكبير . فقد تبين للعلماء زيادة نسبة الاصابة باللوكيميا أو سرطان الدم عند الاطفال الذين يولدون بعد أن تتعرض أمهاتهم للاشعة السينية ، خاصة فى الشهور الاولى من الحمل . كما ترتفع نسبة الاصابة باللوكيميا بين العاملين فى مجال الاشعة اذا لم يستخدموا الدروع أو الملابس الواقية المخصصة لحمايتهم من الاشعاعات وتمنع نفاذها الى اجسامهم .وقد لوحظ أيضا انه فى حالات بعض امراض المفاصل المزمنة Ankylosing Spondylitis والتى كانت تعالج بواسطة الاشعة أن نسبة اللوكيميا ترتفع لدى هؤلاء المرضى وتصبح ١ الى كل ٢٧٠ شخصا ، بينما النسبة العادية للوكيميا بين السكان تبلغ ١ الى كل ٣٠٠٠ شخصا .

المرأة والسرطان

تتسبب الامراض الخبيثة فى وفاة ٥٠٫٠٠٠ امراة كل عام فى بريطانيا ، ويشكل سرطان الرحم وعنق الرحم ١٦ ٪ من هذه الحالات، بينما تزيد نسبة الاصابة بسرطان الثدى فتبلغ ٢٠ ٪ أو أكثر فى بعض المناطق . وهو يصيب النساء عادة فوق سن الاربعين وخاصة اللاتى يعانين من اضطرابات الدورة الشهرية أو فى مرحلة سن اليأس . كذلك تزيد احتمالات الاصابة بسرطان الثدى لدى المراة التي لم تنجب أطفالا . بعكس الحال فى سرطان عنق الرحم، فهو يزيد لدى المراة التى انجبت الكثير من الاطفال أو التى أصيبت بالعديد من الالتهابات المهبلية وقرحة عنق الرحم .

وبالرغم من أن الاسباب الحقيقية وراء الاورام الخبيثة التي تصيب الثدى لم تعرف بعد الا أن الشبهات تحوم حول التوازن الهورمونى فى الجسم واضطراباته فى حالة سرطان الثدى ، وتتركز الابحاث التي يقوم بها فريق من العلماء فى مركز أبحاث السرطان العالمى بانجلترا على دراسة الهورمونات التى تفرزها الغدد الصماء فى النساء اللاتى يصيبهن سرطان الثدى ، ومقارنتها بالهورمونات التي تفرزها الغدد لدى المراة العادية فى محاولة لاكتشاف الفروق بين الحالتين .. وهل يلعب التوازن الهورمونى دورا فى الاصابة بالمرض، وبالتالى يتحدد الموقف من هذه الهورمونات سواء فى العلاج او الوقاية من حدوث السرطان، وخاصة فى المجتمعات الحديثة التي تتناول فيها النساء كميات هائلة من الهورمونات على شكل اقراص منع الحمل وغيرها .

اما اعراض المرض ذاتها فلا تزيد عن تواجد كتلة صغيرة داخل الثدى قد لايزيد حجمها عن حبة الفول ، ولكنها يابسة شديدة الصلابة ويبدو أنها ثابتة داخل انسجة الثدى لاتتحرك ولا تسبب اى الم للمراة المصابة ، واحيانا قد تخرج من الحلمة بضع قطرات او خيوط دقيقة من الدماء . وقد يستقر الورم على حالته هذه لمدة اسابيع أو شهور . وفى بعض الاحيان اكثر من عام كامل قبل أن يبدأ فى النمو السريع فى مختلف الاتجاهات ، واهمها بالطبع الغدد الليمفاوية حول الثدى والتى تتجمع تحت الابط على شكل كتلة من الكرات الصغيرة . وعندما تصيبها الخلايا السرطانية تكبر وتتحجر ويمكن للطبيب أن يحسها بسهولة فى منطقة الابط . واحيانا يتجه النمو

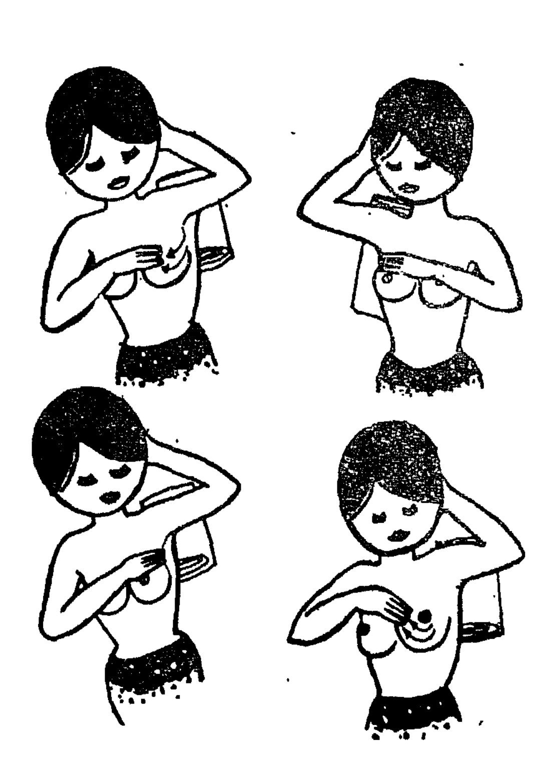


نموذج لثدى المراة يوضح اكثر المناطق تعرضا للاصابة بالسرطان وهو الجزء العلوى الخارجى من الثدى .

السرطانى الى الجلد المغطى للثدى ، وتمتد اذرعته الاخطبوطية الى اماكن متعددة فى انسجة الجلد مما يعطى الثدى شكلا مجعدا خاصا يعرف باسم « جلد البرتقالة » Peau D'orange أو تظهر عليه بعض العروض الزرقاء ، واحيانا قرحة صلبة لاتشفى مهما استخدمنا من المراهم أو مضادات الحيوية ، ومع الاسف فان هذه الحالات التي يخرج فيها النمو الخبيث من منطقة الثدى نادرا ما تشفى أو تستفيد من الجراحة التىتجرى لاستئصال هذه الاورام . ولذلك تقوم الكثير من المستشفيات والمراكز الطبية فى الخارج على تدريب النساء لفحص انفسهن بالمنزل بواسطة الضغط براحة اليد على الثدى فى مختلف الاتجاهات ، فاذا شعرت المراة بوجود كتلة صغيرة يابسة بين راحة اليد وعظام الصدر فان عليها أن تبادر باستشارة الطبيب فورا للاطمئنان على طبيعة هذا الورمالصغير، لأن سرعة الاكتشاف فى هذه الحالات قد تعنى مسألة حياة أو موت بالنسبة للمراة .

وقد تزيد نسبة النجاح بعد اجراءالعملية وتصل الى ٨٥ ٪ أو اكثر فى الحالات المبكرة التى يظل فيها الورم محصورا فى منطقة الثدى ذاتها ، اذا ثبت خلو الغدد الليمفاوية تحت الابط من أى نمو سرطانى . اما اذا امتدت الخلايا السرطانية لتشمل الغدد الليمفاوية فان نسبة النجاح قد تهبط الى ٣٥ ٪ فى بعض الاحيان . واذا انتقل الورم الى الثدى الآخر فلا تتجاوز نسبة النجاح بعد العملية الجراحية اكثر من ١٥ ٪ ويبقى الامل فى العلاج محصورا فى الاشعة والعلاج بالهورمونات . وتعتبر المراة فى حالة شفاء نهائى من السرطان اذا مرت عليها فترةخمس سنوات بعد الجراحة دون ظهور الورم مرة اخرى أو عودة السرطان فى مكان آخر من الجسم .

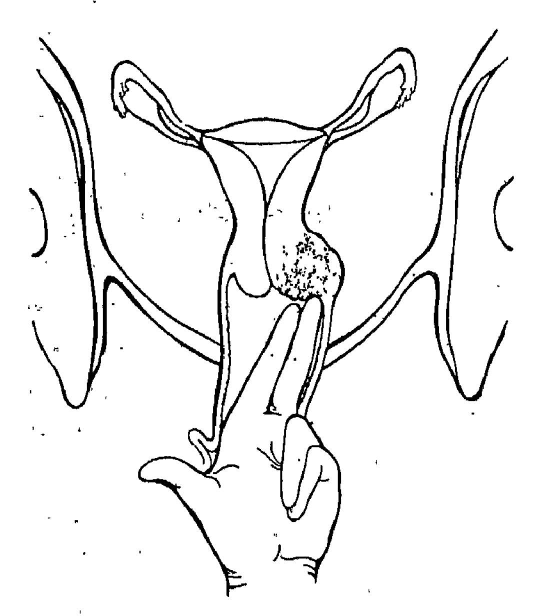
ويعتبر الاطباء ان كل امراة يجب أن تعرف الاعراض الخاصة بسرطان الثدى ، حتى اذا لاحظت شيئا غير عادى فعليها أن تبادر



كيف تفحص المراة نفسها فى المنزل لاكتشاف الكتلة الصغيرة داخل الثدى .

باستشارة الطبيب ، وبالطبع فقد تكون هذه الكتلة الصغيرة داخل الثدى شيئا غير السرطان ولكن القلق سوف ينتهى بمجرد استشارة الطبيب . والى جانب ذلك فان على المراة التي تجاوزت سن الاربعين أن تقوم بزيارة الطبيب على فترات منتظمة لأن هذه هى المرحلة الخطرة من العمر والتى تزيد فيها نسبة الاصابة بسرطان الثدى ، ويقدر العلماء أن ثلاث نساء من كل مائة امراة يصيبهن سرطان الثدى فى هذه الفترة من العمر .

من الاعراض التى يجب ان تثير الانتباه لدى المراة حدوث النزيف المهبلى بصورة غير عادية فى غير الموعد الطبيعى للدورة الشهرية وخاصة بعد بلوغها سن الخامسة والثلاثين. وبالطبع فان هناك الكثير من الامراض والالتهابات وحتى الاورام الحميدة التى تصيب الجهاز التناسلى للمراة وتسبب نزول بعض خيوط الدماء ، وأحيانا النزيف فى غير موعد الطمث مثل الاورام الليفية Fibroids والتى تصيب جدار الرحم ، أو الزوائد المخاطية والقرحة العادية فى عنق الرحم، Cervical Erosion وغير ذلك ، ولكن حتى فى هذه الحالات تعتبر زيارة الطبيب من الامور الهامة التى يجب أن تتم دون تأخير. وبالرغم من أن احتمالات الاصابة بسرطان عنق الرحم اقل من الاورام الخبيثة فى الثدى الا ان وجود الرحم وعنق الرحم داخل الجسم يجعل من الصعوبة الكشف المبكر عن هذا النوع من السرطان دون الفحص الطبى المباشر . وقد تم فى امريكا تطوير اختبار حديث للكشف عن سرطان عنق الرحم يعرف باسم « اختبار پاب » PAP TEST وهو عبارة عن اخذ عينة من افرازات وخلايا عنق الرحم، لفحصها ميكروسكوبيا لاكتشاف اى نمو سرطانى مبكر فيها . وهذا الاختبار يجرى الان فى امريكا بشكل روتينى فى عيادات ومستشفيات الامراض النسائية لأية امرأة تفحص فى العيادة لاى سبب آخر ، وفى كل مرة تحضر فيها للعيادة .



سرطان عنق الرحم فى المراة وطريقة اكتشافه بالفحص اليدوى للطبيب وذلك قبل اكتشاف اختبار « باپ »

وتشير الدراسات الحديثة التى يقوم بها العلماء الى وجود نوع من الارتباط بين الفطريات التى تصيب الجهاز التناسلى للمراة وبين سرطان عنق الرحم . وهذه الفطريات ويطلق عليها اسم « هيرب » HERPS تشابه الفيروسات فى تركيبها ، وقد تبين للباحثين فى كلية الطب بمدينة اطلانتا الامريكية أن نسبة النساء اللاتى يصيبهن سرطان عنق الرحم مع وجود هذه الفطريات تزيد ستة اضعاف عن النساء اللاتى لم تسبق اصابتهن بهذه الكائنات الدقيقة التي تشبه الفيروسات وقد وجدت الاجسام المضادة لتلك الفطريات فى دماء ٨٣ ٪ من حالات سرطان عنق الرحم لدى المراة مما يثبت اصابتهن بهذا النوع من الفطريات قبل حدوث السرطان ، كذلك انتهت الدراسات الى ان تمكن الباحثون من زراعة هذا الفطر الفيروسى فى المختبر ، وحقنه فى اجسام بعض حيوانات التجارب

فأحدث فيها نمو السرطان .. ولهذا يصبح علاج الامراض الفطرية التى تصيب الجهاز التناسلى للمرأة من الاجراءات الوقائية الهامة لمنع احتمالات اصابتها بالسرطان أيضا .

خطوات فى طريق العلاج

تشير آخر الابحاث الحديثة الى أن بعض انواع السرطان التي تصيب الانسان ومنها اللوكيميا الخبيثة فى الدم وسرطان الغدد الليمفاوية Burkitts Lymphoma تنتج عن الاصابة ببعض الفيروسات السرطانية . وقد امكن فى التجارب التى اجراها العلماء عزل الانزيمات والاحماض النووية الخاصة بهذه الفيروسات من حيوانات التجارب ، ثم اعادة حقنها فىسلالات اخرىمن الحيوانات فأصابها السرطان بعد فترة ، كما اتيح للعلماء عزل نفس الانزيمات ـ التىتفرزها هذهالفيروسات السرطانية من دماء المرضى باللوكيميا من بنى الانسان . وفى السنوات الاخيرة أمكن تحضير بعض العقاقير والمواد الطبيةالتى توقفنشاط هذه الانزيمات الفيروسية ، ولكنها ماتزال فى مرحلة التجارب على الحيوانات التى شفيت من اللوكيميا أو سرطان الدم بفضل هذه العقاقير . ومن الوسائل الحديثة التىيحاول العلماء عن طريقها وقف النمو الخبيث ،مايتم الان من التجارب عن طريق زراعة نواةالخلية الحية باستخدام بعض الطرق التكنولوجية الجديدة . فقد استطاع علماء الباثولوجيا زراعة نواة سرطانية داخل بويضة ضفدعة سليمة بعد أن نزعوا نواتها الاصلية . فوجدوا أن هذه العملية انتجت حيوان الضفدعالمذنب الصغير الذى اخذ ينمو بشكل طبيعى تماما . ولهذا فلابد أن تلك الخلية التي نزعت نواتها تحتوى على بعض المواد التي توقف النمو الخبيث داخل النواة السرطانية التي زرعت فيها وادى ذلك الىاعادة ترتيب الكرموزومات داخل النواة السرطانية بشكل طبيعى ، اى تحويلها الى نواة عادية .

وقد نقلت هذه التجربة الى الثدييات القريبة من الانسان فوجد أن التزاوج بين النواة السرطانية والخلايا العادية يؤدى الى تغييرات جديدة تماما داخل النواة السرطانية، وينتج عن ذلك اعادة ترتيب عوامل الوراثة والانقسام داخلها . وبالطبع فان هذهالتجارب جميعها لم يتم تطبيقها على الانسان بعد ، وتعتبر فى المرحلة النظرية ، ولكنها تفتح الطريق بلا شك امام العلماء الى المزيد من الاكتشافات والتقدم فى هذا المجال . ومن الاكتشافات الحديثة ايضا أن معظم انواع السرطان ، وخاصةتلك التى تنشأ عن الاصابة بالفيروسات ، تحدث فى الجسم تأثيرات مضادة تشابه الى حد كبير التأثيرات التى تنتج عن دخول الفيروسات العادية أو البروتينات الغريبة الى الجسم . وهذا يدفع جهاز الحصانة الى افراز الاجسام المضادة Anti Bodies حتى تقاوم تلك السرطانات الفيروسية الدخيلة ، التى تحاول غزو انسجة الجسم ، ولكن هذه الاجسام المضادة تفرز بصورة ضعيفة لا تتيح القضاء على السرطان ـ واذا تحرينا الدقة فى التعبير نقول بأنها لا تتيح القضاء على أنواع السرطان التي نراها فى الحياة العملية فقد يتمكن الجسم منالتغلب على الانواع الميكروسكوبية من السرطان التي لا نلاحظها ـ وتدور الابحاث الان حولامكانية دفع جهاز الحصانة فى جسم الانسان لزيادة فاعليته ضد الانواع المختلفة من السرطانحتى قبل بدء العمليات السرطانية داخل الجسم . وقد حاول العلماء استخدام الامصال والفاكسينات التى استخرجت من الخلايا السرطانية بعد تعريضها لجرعات قاتلة من الاشعاعات ، ثم استخلاص فاكسين منها فى محاولة للتحصين ضدالاصابة بالاورامالخبيثة ولكنها لم تأت بالنتائج المرجوة منها . وهناك اتجاهات لاستخدام بعض أنواع الفاكسين العادية مثل عقار ب س ج B.C.G. والذى يستخدم حاليا للوقاية من مرض

التدرن الرئوى لما لوحظ انه يرفع من مقاومة الجسم ليس ضد ميكروب التدرن فقط بل ضد الاصابة بأحد انواع السرطان ايضا وهو « بيركت ليمفوما » BURKITT'S LYMPHOMAأو سرطان الفدد الليمفاوية .

ويقوم حاليا معهد باستير الفرنسى بحملة لتحصين الاهالى فى بعض مناطق افريقيا بواسطة عقار ب س ج بعد أن تبين بالفعل بأنه يقلل احتمالات اصابتهم بالاورام الخبيثة فى الفدد الليمفاوية . ويرسل المعهد كميات ضخمة من هذا الفاكسين الى كمبالا عاصمة اوغندا حيث يتم استخدامه على نطاق واسع ضد هذا النوع من السرطان .

الاكتشاف المبكر

يهدف العلماء فى المرحلة الحالية من علاج الاورام الخبيثة فى الانسان الى الاكتشاف المبكر للسرطان حتى يمكن القضاء عليه وهو فى مرحلة قابلة للعلاج ، وقد حققوا فى هذا المجال تقدما كبيرا ، فمثلا فى حالة سرطان عنق الرحم فى المرأة يمكن بواسطة اختبار « باب » اكتشاف الورم وهو فى المرحلة الميكروسكوبية عندما يكون سرطانا دقيقا لا يرى بالعين المجردة . كذلك اكتشف فى السنوات الاخيرة عند فحص دماء بعض المرضى بالسرطان وجود « انتى جينات ANTIGENS معينة . فقد وجدت بعض هذه الانتى جينات الجنينية فى دماء المرضى بسرطان القولون ، ومن الفريب أن هذه المناصر اختفت من اجسام هؤلاء المرضى بعد العلاج الناجح الذى أجرى لهم لاستئصال السرطان بواسطة الجراحة . كذلك اكتشفت بعض الاجسام البروتينية الفريبة فى حالات سرطان الكبد Hepatoma واورام الثدى Breast Carcinoma والرئتين BRONCHOGENIC CARCINOMA

وقد يصبح فى الامكان مستقبلا معرفة نوع السرطان الذى يصيب الانسان بمجرد فحص دمه وظهور هذه الانتى جينات أو البروتينات الفريبة فى الدم .

ومن الوسائل الحديثة جدا التى اكتشفها العلماء لبيان الاورام الخبيثة التى قد توجد فى الاماكن الحساسة من الجسم مثل المخ والكبد هى استخدام النظائر المشعة التى يكفى أن تمر داخل الجسم فى جزء من الثانية حتى تعطى الصورة الكاملة لما يوجد فى الاماكن العميقة من الاورام الخبيثة ، حتى ولو كانت صفيرة جدا ، وذلك دون أن يتأثر الجسم بهذه الجرعات الضئيلة من المادة المشعة . والطريقة تشمل حقن هذه المواد مثل الموليبد نوم المشع او التكنيتوم فى وريد المريض، بينما جهاز الاشعة السريعة جدا يلتقط الصورة فى نفس الوقت . اذ أن ضربة القلب الواحدة التى تستفرق ثلاثة ارباع الثانية فقط تحمل المادة المشعة الى الجزء المراد تصويره ،بينما يكون جهاز الاشعة قد التقط عدة صور وتوضح مكان الورم بالضبط .

وفى محاولات العلماء لتجنب تعريض الانسان للاشعاعات المختلفة اكتشفت فى السنوات الاخيرة طريقة جديدة لمعرفة مكان الاصابة بالاورام السرطانية العميقة دون الحاجة الى استخدام الاشعة ، وذلك عن طريق قياس درجات الحرارة التى تنبعث من الجسم . فقد وجد أن الاختلافات الضئيلة جدا من الاشعاعات الحرارية التى تنطلق من الجسم ولا يلاحظها الانسان حتى لو استعمل مقياس الحرارة أو الترمومتر، الا ان الاجهزة الحديثة ذات الحساسية البالفة يمكنها قياس الفروق فى الاختلافات الحرارية المنبعثة من الجسم ، بل وتسجيلها على شكل صورة (تشبه صور الاشعة العادية) وتبين بالطبع مكان الورم الذى يطلق اشعاعات حرارية تختلف عن باقى اجزاء الجسم . وتستخدم هذه الطريقة فى اكتشاف الحالات المبكرة من سرطان الثدى فى المراة دون تعريضها لاخطار الاشعة .

ازالة المؤثرات السرطانية

يتركز البحث حاليا فى مجالات البيئة المحيطة بالانسان على اكتشاف المؤثرات السرطانية ، سواء فى المصادر الطبيعية أو الكميائية والتلوث الذى قد يتعرض له الانسان عن طريق الهواء والماء والطعام . وقد تكفى هذه المعلومات لتجنب الاصابة ببعض أنواع الاورام الخبيثة وخاصة تلك التى ترتبط بالعادات الحضارية للانسان ، كما فى حالة سرطان الرئة وعلاقته بالتدخين وسرطان الفم الذى يحدث فى بعض مناطق آسيا كالهند وبخارى وتركمنستان نتيجة لمضغ اوراق التبغ ، وكذلك سرطان المعدة الذى ينتشر فى اوروبا والبلدان التى يتعاطى فيها الناس المشروبات الكحولية بكثرة وفى اليابان ، حيث يزيد تناول المواد الحريفة وزيادة الملح فى الطعام .

وبالرغم مما نعرفه عن اسباب هذه الانواع الا ان منع الاصابة بالسرطان يعتبر امرا بالغ الصعوبة ، لأن الانسان لايتخلى بسهولة عن عاداته الحضارية كالتدخين وتعاطى المشروبات الكحولية وغيرها ...

وبالرغم من ان السرطان الذى يحدث نتيجة للمواد الصناعية هو اقل الانواع بشكل عام ، الا أن اهميته تنبع من أن التعرض لجرعات ضارة قد يحدث فى الصناعة بالرغم من ضآلتها مثل صبغات الانيلين التى تسبب سرطان المثانة على المدى البعيد . كذلك حالات اللوكيميا التى تحدث فى المواليد الصغار والتى قد يكون سببها تعرض الام اثناء الحمل الى أشعة اكس X - rays فقد ثبت أن انسجة الجنين ، خاصة فى الشهور الثلاثة الاولى من الحمل ، تكون اكثر حساسية تجاه المؤثرات السرطانية .

وهناك العديد من المصانع التى تنتج مختلف المواد الكيميائية والصناعية التى يشتبه فى انها قد تسبب حدوث السرطان مما يلزم معه التركيز على القوانين التي تحرم استخدام مثل هذه المواد الصناعية او الكيميائية أو المواد المشعة المشتبه فيها ، ولكن الصعوبة قد تنشأ من مراقبة تنفيذ تلك القوانين . ويقدر العلماء بأن هناك حوالي عشرة آلاف مادة جديدة تدخل بيئة الانسان سنويا لايخضع منها للابحاث سوى ٢٠ ٪ فقط ، وذلك لأن الامكانيات المتاحة لا تسمح بدراسة مختلف النواحى التى تؤثر بها هذه المواد على الانسان .

وفى الصناعة الحديثة يمكن حاليا استخدام وسائل تكنولوجية أفضل لحماية العاملين من التعرض للمواد السرطانية ، مثل الاقنعة الواقية التي تمنع تسرب الفازات وغبار المواد الصناعية الى الرئتين ، واقامة الحواجز الواقية التى تحجب الاشعاعات عن العاملين فى ميدان الاشعة ، وبالطبع منع استخدام اشعة اكس سواء من ناحية التشخيص أو العلاج فى حالة المراة الحامل فى الشهور الاولى من الحمل . كذلك دراسة الفطريات التى قد تصيب الانسان وتحدث تأثيرات سرطانية فى المستقبل ، وعلاج اية التهابات محتملة للجهاز التناسلى للمراة ، والفحص الدورى المستمر بواسطة اختبار باب على أن يكون جزءا من الفحص الروتينى فى العيادات النسائية .

دور الجراحة فى العلاج

مايزال الدور الرئيسى فى علاج السرطان يلقى على عاتق التقدم الحديث فى الوسائل الجراحية . وخاصة فى حالة السرطان الاصلى اى عندما يكون الورم محصورا فى مكان محدد يمكن استئصاله وذلك فى النوعين الرئيسيين من السرطان « الساركوما والكاريسنوما » SARCOMA AND CARCINOMA وهما اكثر الانواع التى تصيب الانسان . وتهدف الجراحة الى استئصال كتلة الورم الخبيث بكاملها مع التزام الحذر

الشديد حتي لا تنتقل الخلايا السرطانية الى مكان آخر من الجسم . وفى بعض الحالات يمكن تلافى ذلك (كما فى حالة سرطان الثدى) بازالة الفدد الليمفاوية المحيطة بالورم ايضا، وفى بعض الحالات يمكن استخدام الاشعة مع الجراحة ايضا كعلاج للسرطان ، فمثلا فى حالة سرطان الخصية عند الرجل TESTICULAR SEMINOMA اذا تمت ازالة الورم الاصلى فى الخصية فقط فان نسبة النجاح تصل الى ٤٠ ٪ من المرضى . اما اذا تم علاج الفدد الليمفاوية المجاورة فى منطقة الحوض بواسطة الاشعاعات فان نسبة النجاح تصل الى ٩٥٪ اى يتمكن معظم المرض من تجاوز المرحلة الخطرة ولا يعود اليهم المرض الخبيث خلال مدة المراقبة التي يقدرها العلماء بخمس سنوات كاملة . وتطبق نفس القواعد بالنسبة لسرطان الثدى عند المرأة ، أى استئصال الثدى الموجود فيه الورم بالاضافة الى مايحيط به من انسجة وعضلات الصدر ، ثم ازالة الفدد الليمفاوية تحت الابط أو تعريضها للاشعاعات بعد العملية الجراحية .

ويعتبر التقدم الكبير الذى حدث فى ميدان الاشعة من العوامل المساعدة فى السيطرة على بعض انواع السرطان ، وفى الامكان القضاء على الانواع الاخرى بواسطة الاشعاعات وحدها ، والمثال الواضح لذلك هو سرطان الفدد الليمفاوية المعروف باسم مرض هودجكن HODGKIN'S DISEASE ويستخدم العلماء فى ذلك الكوبالت المشع أو الماكينات التى تطلق سوبر ڤولت . ويمكن بواسطة الاشعاعات القضاء على الخلايا السرطانية ووقف النمو الخبيث فى هذه الفدد الليمفاوية . وبالرغم من ذلك فالاشعاعات يجب أن تستخدم بحذر شديد حتى لا تسبب بعض الاضرار الاخرى للانسان مثل الانيميا الشديدة واحيانا حدوث اللوكيميا أو سرطان الدم الابيض .

واخيرا هناك الادوية والعقاقير الطبية التى يمكن بواسطتها وقف العمليات السرطانية داخل خلايا الاورام الخبيثة ، وهى تشمل مضادات الانزيمات التى توقف عمل الاحماض النووية DNA وحامض RNA وهى تفرز بكثرة داخل الخلايا السرطانية حتى تسبب الانقسام الخبيث ، وبالتالى يمكن أن يتوقف هذا الانقسام السرطانى . ولكن المشكلة تنبع من أن تلك الادوية لاتمنع تكون المزيد من الخلايا السرطانية بمجرد أن يتوقف العلاج . ولذلك لابد من استعمال هذه الادوية مدى الحياة بالرغم مما قد تسببه من أعراض او اضرار جانبية أخرى، منها تأثيرها على الخلايا العادية ، وكذلك حدوث الانيميا الشديدة فى بعض الحالات .

وهكذا فالسرطان ينظر اليه الان على انه بعض انواع الامراض الخبيثة التى تشترك عدة عوامل مختلفة فى حدوثها ، ولذلك فالمواجهة مع الامراض الخبيثة يمكن ان تتلخص فى الاجراءات التالية :

أولا : استئصال الورم الاصلى بواسطة الجراحة أو تخفيض عدد الخلايا السرطانية الى الحد الادنى الممكن بواسطة الاشعاعات أو الادوية والعقاقير .

ثانيا : قتل الخلايا السرطانية التي قد تتبقى بعد الجراحة فى الفدد الليمفاوية المجاورة بواسطة الجراحة أو الاشعاعات أو الادوية .

ثالثا : استخدام بعض الوسائل التكنولوجية الحديثة فى تتبع حالة المريض بعد الجراحة . مثل فحص الدم لبيان الانتى جينات الغريبة، أو الهورمونات لاكتشاف النكسة السرطانية اذا عاد الورم للظهور مرة أخرى، وتلزم مراقبة المريض أو المريضة لمدة خمس سنوات بعد الجراحة ، فاذا لم يظهر الورم خلال هذه المدة يعتبر المريض فى حالة شفاء تام .

رابعا : البحث فى امكانيات الوقاية فى المستقبل لمنع حدوث الورم الخبيث ، وذلك بابعاد المؤثرات السرطانية من بيئة الانسان وامكانيات المستقبل فى التحصين ضد الاصابة ببعض الانواع من السرطان ، وخاصة التى تسببها الفيروسات ـ مثل اللوكيميا وغيرها وهى تحت البحث الآن فى مختلف بلدان العالم .

الاعراض الخطرة

يعمل الاف الاطباء والعلماء فى مختلف بلدان العالم على حل مشكلة السرطان ، ويأتى دورك فى هذه المعركة عزيزى القارىء بأن تكون على بينة من اعراض وعلامات المرض ، حتى تساهم فى الكشف المبكر الذى ما يزال يعتبر الاساس الاول لنجاح العلاج . والعوارض الرئيسية التالية تستدعى استشارة الطبيب:

١ ـ السعال المزمن الذى لايتحسن بالرغم من العلاج لعدة اسابيع أو حدوث تغيير واضح فى طبيعة الصوت .

٢ ـ وجود قرحة مستديمة فى الجلد لا تشفى بعد فترة من الزمن بالرغم من العلاج

٣ ـ حدوث نزيف غير طبيعى لدى المراة بخلاف الدورة الشهرية أو الطمث أو افرازات غير عادية لدى المرأة خاصة بعد بلوغها سن الاربعين .

٤ ـ حدوث تغيير ملحوظ فى عمل الامعاء او طبيعة اداء القولون أو المثانة خاصة عند الاشخاص الكبار فى السن مثل النزيف مع البول أو من الشرج .

٥ ـ وجود صعوبة بالغة فى ابتلاع الطعام او القىء المزمن وخاصة المصحوب بخيوط من الدماء .

٦ ـ ملاحظة تورم صغير يابس فى الثدى عند المراة أو تحت الابط وفى الرقبة .

٧ ـ حدوث تغيير فجائى فى علامات الجلد المعروفة باسم « الشامة » أو طابع الحسن وتقرحها المزمن .أو اتساعها على سطح الجلد.

٨ ـ الانيميا الشديدة التي لا تستجيب للعلاج أو فقدان الوزن المستمر بدون سبب واضح .

يجب تذكر هذه العوارض التى اتفقت جمعيات السرطان العالمية على أهميتها والقيام بابلاغ الآخرين عنها ـ مجلة جمعية السرطان البريطانية عام ١٩٧١ ـ وبالطبع تلزم الاشارة الي ان هذه الاعراض قد توجد فى العديد من الامراض الاخرى بخلاف السرطان . ولكن الوقت لن يضيع هباء عند استشارة الطبيب فور ظهور أى من هذه العوارض ، وفى الناحية الاخرى سوف نكسب المزيد من الوقت الثمين اذا ثبت ان سبب هذه الاعراض هو ... (السرطان) . وتبقى كلمة أخيرة وهى أن الحل الحقيقى لمشكلة الاورام الخبيثة يكمن فى التفاعلات البيولوجية الغامضة التي تحدث داخل الخلايا السرطانية ذاتها . وهذا مايحاول العلماء كشف النقاب عنه ومعرفة اسباب هذا الجنون والاضطراب الفجائى الذى يصيب الخلية ويدفعها الى ذلك الانقسام السرطانى الخبيث . ومن هنا سوف ينبع حل المشكلة فى اعادة تلك الخلية أو مجموعة الخلايا السرطانية الى صوابها مرة أخرى . . . أو بحث العوامل التي تجنب حدوث السرطان داخل الخلية منذ البداية او الوقاية من المرض الخبيث . ويعتقد العلماء أن القرن العشرين سوف يشهد نهاية هذه المعركة التي يتوقع لها ان تحسم أخيرا ... لصالح الانسان .

اسم المادة	المكتشف		التاريخ
١ ــ الطبــاق	هــيل	Hill	١٧٦١
٢ ــ فحم المداخن	بــوت	Pott	١٧٧٥
٣ ــ الزرنيــخ	ايرتون	Ayrton	١٨٢٢
٤ ــ قار الفحم	مانوريز	Manourriez	١٨٧٦
٥ ــ صبغات الانيلين	ريــن	Rehn	١٨٩٥
٦ ــ الاشعة السينية	فــرايبن	Frieben	١٩٠٢
٧ ــ البلهارسيا	فيرجسون	Ferguson	١٩١١
٨ الراديوم المشع	ليتش سكوينا	Leitch Sequina	١٩٢٠

* * *

أهـم المراجـع

1. Cancer : Ackerman Lauren V. & Del Regato Juan A.
2. General Pathology : Walter J. B. & Israel M.S.
3. Rassegna Med. & Cul. Review Issues 1970—1973.
4. Montagnier L. : C. R. Acad, Sci Paris 1969.
5. Cancer : Naib Z. M. & Nahmias A. J., 1969.
6. O'Connor T. E. & Fischinger P.
   Journal of Nat. Cancer Inst. 1970.
7. Finkel M. et al.
   Proc. Nat. Acad. Sci. U.S.A. 1968.
8. Aloni Y. & Winocour E.
   Biology 1968.
9. Martin M. A. & Axelord D.
   Science 1969 — Viruses & Cancer.
10. Sauer G. Koprowski H. & Defendi V.
    Proc. Nat. Acad. Sci. 1967.
11. American Cancer Society Mag. Issues 1969—1972.
12. Sir Haddow A. Prof. of Exp. Pathology.
    Royal Cancer Hosp. London.
13. Paul J.
    B. Inst. for Cancer Research.
14. British Cancer Society Mag. Issues 1969—1971.
15. Fairley G. H.
    Inst. of Cancer Research — London.

★ ★ ★

تشارلز رايت ميلز
وفلسفة البحث في علم الاجتماع

عبد الباسط محمد حسن *

تمهيد :

أثيرت مناقشات كثيرة حول فلسفة البحث فى علم الاجتماع ، واختلف المفكرون في تحليلهم المنطقى للقضايا السوسيولوجية ، وفى تحديد الجذور المنطقية المشتركة بينها وبين قضايا العلوم الطبيعية والرياضية ، وفى مدى ما تتعرض له الظواهر الاجتماعية من صعوبة فى التحليل وفى التقرير الكمى وفى صياغة القوانين المضبوطة ، وفى غير ذلك من المسائل المتصلة بقواعد المنهج واساليب البحث فى علم الاجتماع .

وكان من أثر هذا الاختلاف في الـراى ، والتباين فى وجهات النظر ان ظهرت علـى مسرح الفكر السوسيولوجي مدارس متعددة لكل منها فلسفة فى التفكيـر ، ومنهـج فى

* الدكتور عبد الباسط محمد حسن أستاذ الاجتماع بجامعتى الازهر والكويت . له مؤلفات وابحاث كثيرة فى مجال تخصصه . ومن مؤلفاته : اصول البحث الاجتماعى ، والتنمية الاجتماعية ، وعلم الاجتماع الصناعى .

البحث ، وطريقة فى تحليل الظواهر وصياغة القضايا واستخلاص القوانين .

وعلى الرغم من تعدد المدارس الفكرية ، واختلاف المواقف والاتجاهات والآراء بشأن كثير من القواعد والاجراءات المنهجية ، فقد اعتمدت أغلب البحوث السوسيولوجية على اسلوبين أساسيين من أساليب الدراسة :

أحدهما : يعتمد على التفكير النظرى المجرد ، ويتخذ من شمول النظرة ووضوح الرؤية هدفا يسعى الى تحقيقه ، ويعرف بين المشتغلين بمناهج البحث باسم « الاسلوب العقلى Rationalistic » ، ويرجع ذلك الى أن أصحاب هذا الاتجاه يعتمدون على التفكير النظرى الذى تدور حلقاته فى عقل الباحث ، ويتجهون الى ارساء دعائم البناء المنطقى لعلم الاجتماع عن طريق اقامة انساق منطقية ، ونماذج اجرائية ، وانماط تصورية وأطر نظرية لا تستند الى الواقع التجريبي . ويعرف أيضا باسم « الاسلوب الكلّي holistic » أو «الشمولي أو الواسع النطاق Macroscopic » حيث ان أصحابه يهتمون بالدراسة الشاملة للوقائع الاجتماعية بأبعادها المتعددة ، وعلاقاتها المتشابكة ، وفى صورتها الكلية على طريقة الجشتالت .

وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته فى دراسات الرواد الاوائل لعلم الاجتماع من أمثال **كونت وسبنسر ، ودوركايم ، وفيبر ، وماركس ، وميشيل ، وزيمل ، ومانهايم** . وتمثل فيما توصلوا اليه من نظريات على مستوى عال من التجريد عن ظواهر الحياة الاجتماعية ؛ وعناصر الثقافة ، وديناميات الشخصية .

والآخر : يتخذ من الظواهر الجزئية المحسوسة مجالا للدراسة ، ويستخدم أدوات للقياس توصف بالصدق والثبات ، ويستعين بالاختبارات الاحصائية والاساليب الكمية فى تحليل البيانات وتفسيرها ، ويتجه الى صياغة قضايا مستمدة من الوقائع المشاهدة وحدها ، بحيث تشكل تلك القضايا انساقا قائمة بذاتها لاصلة لها بالقضايا التى لاتستند الى الواقع التجريبي .

ويعرف هذا الأسلوب بين المشتغلين بمناهج البحث باسم « الاسلوب الامبيريقي emperical » (١) ، أو « الجزيئي molecular» ، وتقوم فلسفته على اتخاذ الدقة معيارا يحدد مسار البحث في كل مرحلة من مراحله ؛

---

(١) الامبيريقية صياغة عربية للكلمة الانجليزية empirical وللكلمة الفرنسية empirique والكلمتان مشتقتان من الاصل اللاتينى empirious الذى يعنى الخبرة experience او ما ياتى من الخارج ، او مايستمد من الخبرة أو يعتمد عليها .

ويترجمها « المعجم الفلسفى » الى كلمة « تجريبى » ،ويعنى بها ما ياتى من الخارج . والمذهب « التجريبى » فى نظر أصحاب هذا المذهب هو الذى ينكر وجود مبادىءأولية خاصة بالعقل ، ويقرر أن التجربة مصدر المعرفة بخلاف الحال فى المذهب العقلى الذى يرى أن كل ما هو موجود مردود الي مبادىء عقلية .

(يوسف كرم ومراد وهبة ويوسف شلالة : المعجم الفلسفى / القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣٦) . ويترجمها قاموس « مصطلحات فلسفية » الى كلمة « تجريبى » ويعنى بها ما ياتي عن طريق التجربة الحسية بطريق مباشر او غير مباشر . والمذهب التجريبى ـ وفقا لهذا المعنى ـ هو الذىيقرر أن مجموع المعرفة الانسانية يتولد عن التجربة بحيث لايبقى للفكر أى نشاط خاص به ، بخلاف المذهب «العقلى»أو « العقلانى » الذى يقول بان للعقل قدرة قطرية لها قوانين خاصة بفضلها نستطيع أن نقيم المعرفة بقطع النظر عن التجربة الحسية أو الرجوع الى الوحى .

(قاموس مصطلحات فلسفية ، كلية الآداب والعلوم الانسانية بالمغرب ، ص ٥٩ ، ١٣٥) .

←

والاتجاه نحو دراسة الظواهر التى تستند الى المشاهـدات الحسية ، والاهتمام بالحقائق اكثر من الاهتمام بالمعانى ، والابتعاد عن اصدار احكام تقييمية ضمانـا للحياد والموضوعية .

ويذهب انصار هذا الاتجاه الى أن الاسلوب العقلي أو المكرسكوبى ماهو الانوع من أنواع الفلسفة الاجتماعية ، كما أنه يقترن فى نظرهم بالتأمل العقيم الـذى يحتوى على تصورات وآراء لايمكن التحقيق مـن صحتها بـاتباع الاساليب والمناهج الامبيريقية .

وقد اتجهت أغلب البحوث السوسيولوجية منذ نهايـة الحـرب العالميـة الاولـى ، وفى الولايات المتحدة على وجه الخصوص ، وجهة امبيريقية خالصة ، وبلغ هذا الاتجاه ذروته خلال الفترة من ١٩٤٠ الى ١٩٦٠ ، وكـان لضخامة الامكانيات الامريكية ومبلغ ما رصدته الحكومة والمؤسـسـات المختلفة كمؤسـسـتى « روكفلر » و « كارنيجي » من معونات ومنح الباحثين الاجتماعيـين ، واشتـراك علمـاء الاجتمـاع والنفس والاحصـاء فى دراسـة المسائل الاجتماعية على هيئة فريق متعاون أثر كبير فى زيادة هذا النوع من البحوث .

ويلاحظ **تيماشيف** ان الغالبية العظمى من البحوث والدراسات التي تنشر فى الدوريات السوسيولوجية فى الوقت الحـاضر تعتمـد اعتمـادا أساسـيا علـى البيانـات الكميـة والتحليلات الاحصائية ، بالاضافة الى أن هذا الاتجاه أصبح يميز رسائل الدكتوراه ، بل وحتى البحوث التدريبية التي يقوم بها طلبة الجامعات ، فضلا عن اتجاه بعض الدراسات

→

ويميل أغلب الفلاسفة الى ترجمة الاصطلاح الاجنبي الى كلمة « تجريبى » ويصنفون مذاهب المعرفة الى ثلاثة : المذهب التجريبى empirioism والمذهب العقلى rationalism والمذهب النقدى criticism والمذهب التجريبى هو الذى يرجع كل علم الى التجربة ، ويذهب الى أن كل المعـرفة الانسانية مكتسبة من ادراك الانسان للعالم المحيـط به ، سواء في ذلك المفهومات والتصورات أو القضايا والاحـكام ، وهو لايجعل للعقل دورا حقيقيا فى تكوين المعرفة ، ومن أنصار هذا المذهب « جون لوك » الذى يقول انه لايوجد فى العقل شيء الا وقد كان من قبل فى الحس ، والى أن العقـل الانسانى لاتوجد فيه بفطرته أفكار مطلقا لانها لو كانت موجودة لاتفق الناس جميعا فى القول بها ، وبدون الاشياء واحساسنا بها وادراكنا لها لا يوجد احساس ولا ادراك حسي ولا وعي ولا حكم عقلى ولا معرفة . والمذهب العقلى هو الذى يذهب الى ان مصدر المعرفة كلها هو العقل ، ويبالغ في دوره فى تحصيل المعرفة على حساب دور الحس والادراك الحسى . أما المذهب النقدى فيحاول التوفيق بين الدعاوى المتعارضة التي يدعيها أصـحاب المـذهبين الآخرين (ازفلد كولبـه Oswald Kûlpe المدخل الى الفلسفة ، نقله الى العربية وعلق عليه : ابو العلا عفيفى ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ ، ص ٢٧٠) .

وفى اغلب الكتابات السوسيولوجية المعاصرة تستخدم كلمة « امبيريقية » كصياغة لكلمة empirical ، بمعنى الاحتكام الى الواقع المحسوس سواء فى اختيار المشكلات اوجمع الحقائق او تصنيف البيانات وتحليلها ، فى الوقت الذى تستخدم فيه كلمة « تجريبى » كترجمة لمصطلح experimental بمعنى الاحتكام الى التجربة بالمفهوم العلمى الدقيق للكلمة والذى يعنى : الملاحظة العلمية التي تخضع للضبط العلمي الناتج عن التحكم اما مـن جانب الباحث أو من جـانب الطبيعة . ووفقا لهذا المعنى فان البحث الامبيريقى أوسـع مدلولا واكثر امتدادا من البحث التجريبى حيث ان المنهـج التجريبى هو واحد من المناهج التى يصطنعهـا الاتجاه الامبيريقى .

وقد أصبحت البحوث الامبيريقية ــ فى ضوء التراث السوسيولوجى ــ علما على ذلك النوع من الدراسات الواقعية التى يعنى اصحابها بمجرد جمع حقائق كثيرة عن ظـواهر جزئية باستخدام مناهج وادوات توصف بالصدق والثبات ، بدون وجود اطار نظرى واضح يهتدى به الباحث فى اختيار المشكلات ، او وضع الفروض ، أو صياغة القضايا العلمية .

الاخرى اتجاها كميا خالصا ، مبررة ذلك بأن اى علم حقيقى* لا بد وان يعتمد بصفة أساسية على الرياضيات (٢) .

ويعبر **روبرت مرتون** عن الوضع السائد فى علم الاجتماع المعاصر بقوله :

« ان علماء الاجتماع ينقسمون الى فئتين : احداهما ترى أن ما تقوله قد لا يكون صادقا، ولكنها على يقين من أن ما تقوله له دلالة علمية ، والاخرى ترى ان ما تقوله قد لا تكن له دلالة ، ولكنها على يقين من صدق ما تقول » (٣) .

ونظرا لوجود اختلافات جوهرية بين هذين الأسلوبين فى الدراسة ، فقد احتدم الجدل ، وثار النقاش بين علماء الاجتماع . فمنهم من **أيد الاتجاه الامبيريقى** باعتباره يمثل نقطة تحول من مرحلة الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة علم الاجتماع التجريبي. وانصار هذا الاتجاه ممن لا يثقون فى الآراء والافكار التي تعتمد على التأمل العقلي ، ولا يسلمون بالنظريات العريضة التي تحوى تعميمات واسعة النطاق عن بناء المجتمع ووظائفه ، وما تتعرض له عناصر البناء الاجتماعى من تطور وتغير خلال المراحل التاريخية المتعاقبة .

وقد عبر عن هذا الاتجاه « Recaséns - Sioher » ـ عالم الاجتماع المكسيكي ـ فى المؤتمر الدولي الخامس لعلم الاجتماع بقوله :

« من القضايا التي لا تقبل الجدل، الطبيعة الامبيريقية لعلم الاجتماع ، باعتباره الدراسة العلمية للوقائع الاجتماعية ، والعلاقات الانسانية ، والعلاقات بين الناس والجماعات من حيث هى واقع فعلى . ان علم الاجتماع عليه ان يحقق غاياته باستخدام الملاحظة ، والتحليل ، والتجربة ـ على الرغم من امكانية استخدامها فى نطاق محدود ـ » (٤) .

ومنهم من **هاجم الاتجاه الامبيريقى** الذى جعل علم الاجتماع ـ على حد تعبيرهم ـ يسير فى طريق مسدود ، (٥) والذى أدى الى تجميع كثير من المعارف عن موضوعات قليلة الاهمية (٦) ، بينما ظلت المشكلات الحقيقية التي تواجه المجتمع الانساني بعيدة عن متناول الدراسة .

وقد عبر عن هذا الاتجاه كل من **روبرت مرتون و تيماشيف** . فيقول مرتون:

« ان علماء الاجتماع يهتمون بدراسة

---

(٢) Timasheff, N., Sociological Theory : Its Nature and Growth, Second printing, 3rd ed., New York, 1967.

وقد قام بترجمته الى العربية الدكاترة محمد عودة ومحمد الجوهرى ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٢ (الترجمة العربية ، ص ٤٨٣ ، ٤٨٤) .

(٣) Most sociologists could be divided into two classes ; firstly those who said, 'I don't know whether what I am saying is true, but at least it is significant' and, secondly, those who said 'I don't know whether I am saying is significant, but at least it is true'.
Merton, R., Social Theory and Social Structure, N.Y. 1957 Chapter 1.

(٤) Recaséns — Sioher L., Philosophy and Sociology, Washington, 1961.

(٥) Horowitz, I.L., an introduction to the New Sociology, in , The New Sociology : Essays in Social Science and Social Theory ", New York, Oxford University Press, 1964, p.3.

(٦) Sorokin, P., Sociological Theories of Today, 1966, p. 45.

المشكلات التافهة ، بينما تظل المشكلات الهامة في المجتمع الانساني بلا دراسة . فعلى الرغم من أن الحروب والاستغلال والفقر والظلم وعدم وضوح الرؤية تسمم حياة الناس والمجتمع او تهدد وجودهم ذاته ، فان كثيرين من علماء الاجتماع ينشغلون بمشكلات بعيدة كل البعد عن هذه الظواهر الخطيرة مما يدل على عدم تقديرهم للمسئولية » . (٧)
ويقول تيماشيف :

« ان تحويل الملاحظات والشواهد الى صيغ رقمية أو كمية كمعاملات الارتباط ، والتحليل العاملى ، والاساليب الاحصائية الاخرى، ماهو الاجزء أو جانب مفيد فى عملية نمو البحث فى كثير من العلوم بما فى ذلك علم الاجتماع ، وما يحدث فى الغالب هو أن هذه البيانات الكمية وهذه الادوات التي تستخدم في البحث تحقق هدفا شكليا اكثر مما تؤدى وظيفة علمية .

والواقع أن تراكم البيانات والمعالجة الاحصائية الماهرة لا يقدمان للعلم الا القليل بل وقد لا يسهمان على الاطلاق فى تقدمه مالم تكن الاسس والقواعد النظرية قد استقرت ، وهذا يتطلب توافر معرفة ، وفهما ، وتخيلا خلاقا ، وهذه قدرات ومهارات لا يمتلكها الا القليل من الباحثين » (٨) .

وقد دعا كثير من المعارضين للاتجاه الامبيريقى الى العودة الى الاتجاه الكلاسيكي فى علم الاجتماع ، ومراجعة افكار الرواد الاوائل ، ومحاولة الوصول منها الى عناصر نسق نظرى جديد ينقذ علم الاجتماع من طوفان التحقيقات الوصفية ، ومتاهات الامبيريقية .

وثمة فريق ثالث دعا الى **التوفيق بين الاتجاهين** بحيث يستفاد من النظريات العلمية فى ترشيد البحوث الامبيريقية ، وبحيث تستخدم نتائج البحوث الجزئية فى صياغة أطر نظرية جديدة أو فى تطوير النظريات القائمة . ويذهب هؤلاء الى أنه لا تعارض مطلقا بين الحقيقة والنظرية . فالنظرية العلمية — فى نظرهم — لا تقوم الا على أساس من الحقائق الموضوعية ، ولا يكتب لها البقاء اذا كانت تحتوى على عناصر غيبية لا تخضع للبحث العلمي أو التجريبي ، وما لم تتأيد بالحقائق الجديدة التي يصل اليها الباحثون، كما أن الحقيقة فى ذاتها لا تصبح لها قيمة علمية الا اذا ارتبطت مع غيرها من الحقائق فى اطار نظرى ، وما لم تساعد على اثبات أو رفض نظرية قائمة ، أو تؤدى الى صياغة نظرية جديدة (٩) .

ويعبر عن هذا الاتجاه كثيرون ، نذكر من بينهم **كونيج** könig — عالم الاجتماع الالماني — الذى يقول :

« لقد تراكمت نتائج البحوث في معظم مجالات علم الاجتماع،ولم يعد علينا أن نطور نظرياتنا فى فراغ ، وانما نطورها بمساعدة النتائج الدقيقة التي أمكن التحقق من صحتها باتباع الاساليب العلمية » (١٠) .

كما تنبأ **سوروكن** فى كتابه عن — النظريات السوسيولوجية فى عالم اليوم — بأن الجيل

(٧) Merton, R., The Conflict between Styles of Sociological Work, N.Y., 1959, p. 11.

(٨) **تيماشيف : المرجع السابق ، الترجمة العربية، ص ٤٨٢ .**

(٩) Goode, W., and Hatt, P., Methods in Social Research, New York, 1952, Chap. 2.

(١٠) Transactions of the Fifth World **Congress** of Sociology, Washington, 1962.

التالي من علماء الاجتماع سوف يهتم بصياغة قوانين عامة تحكم الاستاتيكا والديناميكا الاجتماعية ، وذلك بالاعتماد على البيانات الكثيرة المتناثرة التي تم الحصول عليها .

ولما كانت هذه القضية الجدلية بين انصار الاتجاهين الامبيريقى والعقلي تمثل تحديا فكريا فى علم الاجتماع ، فقد أولاها كثير من المفكرين المعاصرين عنايتهم واهتمامهم . وكان من بين هؤلاء **تشارلز رايت ملز** الذى عالج هذه القضية فى بحثين اساسيين ، نشر أولهما فى اكتوبر سنة ١٩٥٣ بعنوان : أسلوبان للبحث فى الدراسات الاجتماعية المعاصرة (١١)، ونشر الآخر فى مايو سنة ١٩٥٤ بعنوان : الاحصاء + الحقيقة + النزعة الانسانية = علم الاجتماع (١٢) ، ثم في كتابه « الخيال السوسيولوجي » (١٣) الذى ظهر فى سنة ١٩٥٩ (١٤) .

وقد عنى ملز بالدفاع عن المعاني الكبرى ، وطالب بالابتعاد عن المشكلات الجزئية ، والبحوث الضيقة ، والدراسات المحدودة التي تبنى على النظرة الذرية للمجتمع ، والتي تغوص فى تحليل التفاصيل والارقام والاحصائيات دون أن تبذل أى جهد لادراك الصورة العامة للمجتمع ، أو تقدم جديدا فى مجال النظرية الاجتماعية ، كما دعا الى تنمية الخيال السوسيولوجى الذى يتألف فى جزئه الاكبر من القدرة على النظر الى الامور من زاوية معينة ، ثم الانتقال الى زاوية أخرى ، والتوصل من خلال تلك العملية الى وجهة نظر متكاملة عن المجتمع ومكوناته .

وقد ذهب ملز الى أن الناس فى هذا العصر لا تعوزهم المعلومات ، « **فالاخبار والمعلومات والحقائق كثيرة الى درجة تفوق اهتماماتهم وقدراتهم ، بحيث يصعب عليهم أن يتمثلوها وهم لا يحتاجون الى المهارات العقلية وحدها، بالرغم من محاولاتهم الدائبة من أجل الحصول على هذه المهارات التي تفوق طاقاتهم المحدودة . ان ما يحتاجه الناس فعلاهو خاصة عقلية تساعدهم على الاستفادة بما لديهم من معلومات ومعارف ، وعلى تنمية العقل بطريقة تمكنهم من تكوين صورة واضحة لما يدور فى العالم من ناحية ، وما يحدث فى نفوسهم من ناحية أخرى ، وهذه الخاصة العقلية هى التي يمكن تسميتها بالخيال السوسيولوجي** » (١٥) .

ونحاول فى هذه الدراسة ان نبدأ بالتعريف بتشارلز رايت ملز من حيث حياته ومؤلفاته واتجاهاته الفكرية ، ثم ننتقل الى مناقشة الاتجاهين الاساسيين فى الدراسات السوسيولوجية وهما : **الاتجاه الامبيريقي** ، والاتجاه العقلي ونعرض بعد ذلك لوجهة نظر ملز في فلسفة البحث السوسيولوجي واجراءاته المنهجية .

● ● ●

(١١) Mills Two Styles of Research in Current Social Studies, Phil. of Science, Vol. 20, No. 4, October 1953.

(١٢) Mills IBM Plus Reality Plus Humanism = Sociology, Saturday Review, Vol. 37, No. 18, May 1, 1954.

(١٣) قام الاستاذ الدكتور احمد آبو زيد بترجمة هذا الاصطلاح الى « المخيلة الاجتماعية » .

(١٤) Mills The Sociological Imagination, Oxford University Press, 1959.

(١٥) Ibid, p. 5.

أولا : حياته ومصنفاته واتجاهاته الفكرية

ولد تشارلز رايت ملز فى « واكو Waco » بولاية « تكساس Texas » بالولايات المتحدة الامريكية سنة ١٩١٦ ، لوالدين من أصل ايرلندى وانجليزى من أبناء الطبقة الوسطى. قضى طفولته فى « شيرمان Sherman » و « فورت ويرث Fort Worth » و « دلاس Dallas » ، ودرس فى عدد من مدارس الطائفة الكاثوليكية ومدارس الحكومة الى أن أكمل دراسته الثانوية ، ثم اتجه الى دراسة الهندسة ، غير انه بعد عام واحد لم يجد فى نفسه ميلا لمتابعة هذا النوع من الدراسة وآثر دراسة الفلسفة والاجتماع ، فالتحق بجامعة « تكساس » ، وحصل فيها على الليسانس ، ولبث فيها الى أن حصل على الماجستير عام ١٩٣٩ (١٦) ، واتصل فى تلك الجامعة ب « كلارنس ايرس Clarence Ayres » الذى وجهه الى قراءة كتابات « ثورشتين ڤبلن Thorstein Veblen » وهى كتابات تدور فى جوهرها حول دراسة العلاقات المتبادلة بين المتغيرات الاقتصادية والمتغيرات الاجتماعية ، وتنتقد بعنف المعايير الاجتماعية التي تحدد سلوك الافراد في ظل النظام الرأسمالي ، وبخاصة أبناء الطبقة العليا الذين وصفهم بأنهم لا يقومون بأى جهد ، والذين يتسمون بالغباء ، وضعف الكفاية الذاتية ، والتحلل الخلقى ، ويحتلون مراكز الصدارة فى المجتمع باتباع أساليب تتسم بالوحشية والاحتيال ، وتحقيق المصلحة الفردية عن طريق سحق المنافسين ، واكتساح الاسواق ، وتكديس الثروات (١٧) .

وقد أشار ملز — فى فترة متأخرة من حياته — الى مدى تأثره بكتابات ڤبلن ، فكتب يقول :

« وقد نسيت التاريخ الذى غدوت فيه مهتما فنيا بموضوع التدرج الاجتماعى ، ولكني أعتقد ان ذلك لا بد أن يكون قد نشأ أثناء قراءتى كتابات ڤبلن للمرة الاولى ، تلك التي كانت تبدو نوعا من ترجمة ماركس فى نظر الجمهور الاكاديمي الامريكي » (١٨) .

وبعد حصول ملز على درجة الماجستير ، انتقل الى جامعة « ويسكنسن Wisconsin » بغية الحصول على الدكتوراه ، واتصل فى تلك الجامعة بعدد من الاساتذة الالمان الذين كانوا قد هاجروا الى الولايات المتحدة بعد وصول النازيين الى الحكم ، وبفضل هؤلاء الاساتذة اتجه ملز الى دراسة كتابات المفكرين الاوروبيين من حملة التقليد الكلاسيكى لعلم الاجتماع ، وتأثر بكتاباتهم الى حد كبير ، وكان على رأس من تأثر بهم المفكرون الالمان وفى طليعتهم « ماكس ڤيبر » . (١٩)

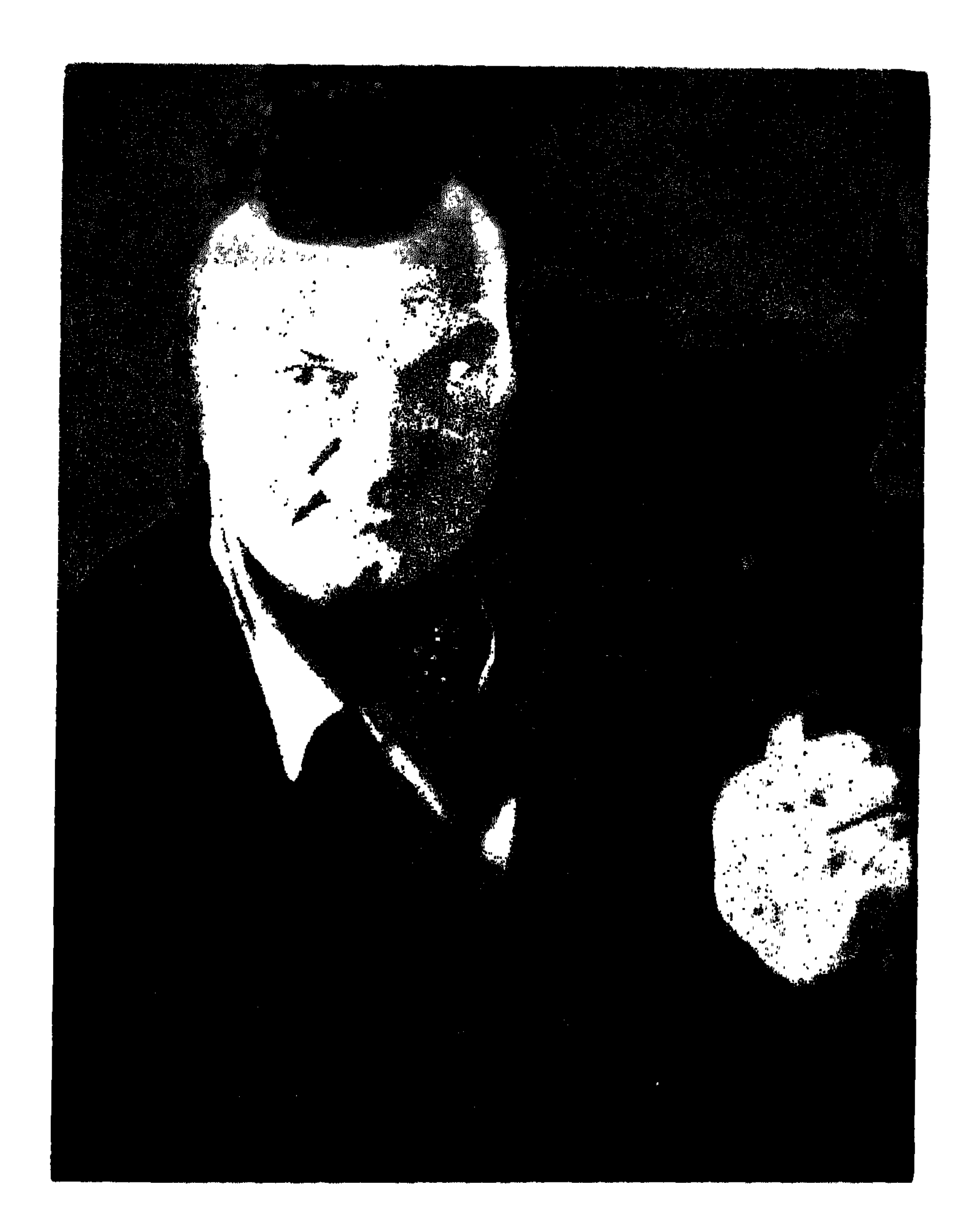
وقد توثقت الصلة بين ملز وبين عدد من هؤلاء الاساتذة ، وظلت العلاقة قائمة بينه وبين « هانزجرث Hans Gerth » ، فاشترك معه فى سنة ١٩٤٢ فى كتابة بحث بعنوان

(١٦) Horovitz, I. Louis, Power, Politics and People : The Collected Essays of C. Wright Mills, Oxford University Press, New York, 1967, 'An Introduction', p. 6.

(١٧) Veblen, T., The Theory of the Leisure Class, MacMillan, 1924.

(١٨) Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 200.

(١٩) Horowitz, I. Louis, The Intellectual Genesis of C. Wright Mills, in Mills, C.W., Sociology and Pragmatism: the higher learning in America, New York, 1966, pp. 12, 13.



تشارلز رايت ملز
١٩١٦ ـ ١٩٦٢

« ماركس للمديرين » نشر بمجلة «الاخلاق» ، (٢٠) وفى سنة ١٩٤٤ اشترك معه فى ترجمة بحث لماكس ڤيبر بعنوان « الطبقة والمكانة والحزب » (٢١) كما ترجم معه فى سنة ١٩٤٦ مجموعة مقالات تمثل الاتجاهات الفكرية لماكس ڤيبر ، ونشرت فى كتاب بعنوان : « من ماكس ڤيبر : مقالات فى علم الاجتماع » (٢٢) ، وفى سنة ١٩٥٣ اشترك معه فى تأليف كتاب بعنوان « الشخصية والبناء الاجتماعى : دراسة سيكولوجية للنظم الاجتماعية » . (٢٣)

أما الرسالة التي تقدم بها للحصول على درجة الدكتوراه ، فقد أشرف عليها « هوارد بيكر Howard Becker » — عالم الاجتماع المعروف — وموضوعها « علم الاجتماع والبرجماتية : التعليم العالى فى أمريكا » ، وكان يهدف من وراء تلك الدراسة الى محاولة فهم الاتجاهات الفكرية لكل من « تشارلز بيرس ووليم جيمس » و « جون ديوى » فى ضوء حياة كل منهم الخاصة ، وفى اطار المجال الاجتماعى التاريخى العام .

وقد اختار ملز البرجماتية موضوعا لدراسته حيث كانت تلك الفلسفة بالنسبة له اسلوب حياة ، وخطة عمل ، كما كانت تصور العصر العلمى الذى يحيا فيه ، والحياة العملية التى يعيشها مواطنوه من ابناء الولايات المتحدة . فهي فلسفة تعبر عن مزاج العالم الجديد المعروف بأمريكا ، وهي ثمرة التفاعل بين الافكار التى حملها المفكرون الأوربيون الى الولايات المتحدة ، وبين البيئة الجديدة التى نشأوا فيها . وبالرغم من صعوبة الحصول على البيانات والاحصائيات المتعلقة بتطور التعليم العالى فى أمريكا منذ الحرب الاهلية ، وبتطور مهنة الفلسفة منذ سنة ١٨٦٠ ، فقد بذل ملز جهدا كبيرا فى توضيح العلاقة بين المتغيرات السوسيولوجية مثل — الاصول الاجتماعية للمفكر ، وبناء المجتمع الاكاديمى ، وظروف البيئة الاجتماعية — وبين أسلوب التفكير الذى ينتهجه المفكر أو الفيلسوف . (٢٤) وفى سنة ١٩٤١ تقدم ملز برسالته فحصل بها على الدكتوراه فى الاجتماع والانثروبولوجيا ، وكان عمره آنذاك خمسة وعشرين عاما .

ومما يجدر ذكره أن ملز — منذ محاولته الفكرية الأولى حتى آخر كتاباته — ظل يحتفظ باهتمام قوى متجدد بالقيم الاجتماعية والفكرية التى تعبر عنها البرجماتية . وكان تأثره بآراء وليم جيمس — على وجه الخصوص — كبيرا فقد ندد بالتدخل الامريكى فى أمريكا اللاتينية بنفس الطريقة التى اتبعها وليم جيمس ، كما كانت الدوافع التى حركته لمقاومة السياسة

(٢٠) Mills, C. W., ' A Marx for the Managers ' (with H. H. Gerth), Ethics : an international journal of legal and social thought, Vol. 52, No. 2 (January, 1942) pp. 200-215.

(٢١) " Class, Status, Party by Max Weber (translated and edited from German with H. H. Gerth), politics, Vol. 1, No. 3, October, 1944.

(٢٢) From Max Weber : Essays in sociology, by Max Weber, translated and edited from the German by Girth and Mills, 1946.

(٢٣) Girth and Mills, Character and Social Structure : The Psychology of Social Institutions, New York, 1953.

(٢٤) Mills, C. W., Sociology and Pragmatism : The Higher Learning in America, edited with an introduction by Horwitz, 1966.

الخارجية الامريكية هي بعينها الدوافع التى حركت جيمس للعمل فى « عصبة مقاومة الامبريالية » ، وكان ايمانه بالدور الذى تستطيع الافكار أن تقوم به فى عالم الاشياء يتمشى مع قول ويليم جيمس : **« ان الفكرة الصادقة هي التى تعمل بنجاح فى تجاربنا فى الحياة ، اذ ليس الحق الا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحة بما تحقق من عمل ، وشاهد الصدق فيها قدرتها على تمكين الانسان من السيطرة على الاشياء ... ان الفكرة خطة للعمل ، ومحك الصواب والخطأ هو القيمة الفورية فى دنيا الواقع »** ، كما ان حماسه للدور الذى يقوم به المفكرون يتمشى مع كلمات ويليم جيمس المأثورة **«أيها المفكرون: اتحدوا»** وكان هجوم ملز على الاكاديميين الذين يحصرون اهتماماتهم فى نطاق تخصصاتهم يتمشى مع نفس الاتجاه الفكرى لويليم جيمس . (٢٥)

ولم يكد ملز يتخرج من الجامعة حتى بدأ حياته الوظيفية فى جامعة «ميرلند Maryland حيث عين مدرسا لعلم الاجتماع فى سنة ١٩٤١ وتعتبر تلك المرحلة من حياته الفكرية مرحلة استيعاب كامل للدراسات الكلاسيكية فى العلوم الاجتماعية ، وقد كتب فى تلك الفترة جملة ابحاث ومقالات نشرت فى الدوريات العلمية التي تصدر فى الولايات المتحدة . وتشير كتاباته فى تلك الفترة الى تقديره لأثر العوامل الاقتصادية فى الحياة الاجتماعية . وقد بدا ذلك واضحا فى بحثه الذى نشر بالاشتراك مع « جرث » بمجلة الاخلاق فى يناير ١٩٤٢ بعنوان « ماركس للمديرين » ، وفى بحث آخر نشر بمجلة القائد الجديد فى ديسمبر سنة ١٩٤٢ بعنوان «الجماعية والاقتصاد المختلط» (٢٦) وفى بحث ثالث نشر بمجلة السياسة فى ابريل سنة ١٩٤٤ بعنوان « دور المفكر فى المجتمع » (٢٧) .

وفى سنة ١٩٤٥ عين ملز خبيرا للعمل بمؤسسة « المصانع الحربية الصغيرة » الى جانب وظيفته فى الجامعة ، وأعد خلال فترة عمله القصيرة بالمؤسسة تقريرا قدمه الى احدى اللجان المنبثقة عن مجلس الشيوخ الامريكى بعنوان : مشروعات العمل الصغيرة وعلاقتها بالرفاهية المدنية . (٢٨)

وفى نفس السنة انتقل الى وظيفة مدرس لعلم الاجتماع بجامعة « كولومبيا » ثم رقى بها أستاذا مساعدا ، وتوثقت الصلة بينه وبين « فرانز نيومان Franz Neuman و « تيودور أدرنو Theodore Adorno و « ماكس هوركيمر Max Horkheimer وثلاثتهم من الاساتذة الالمان الذين هاجروا الى الولايات المتحدة خوفا من الاضطهاد النازى لليهود ، وقاموا بانشاء معهد البحوث الاجتماعية بجامعة كولومبيا ، أو بعبارة أصح قاموا بنقل

---

(٢٥) Horowitz, I. L., The Intellectual Genesis of C. W. Mills, pp. 11, 12.

(٢٦) Collectivism and the Mixed-up Economy, The New Leader (December 19, 1942.).

(٢٧) The Powerless People : The Role of the Intellectual in Society, Politics, Vol. 1, No. 3 (April, 1944).

(٢٨) Small Business and Civic Welfare (with the assistance of Ulmer M.), Washington, D.C. S.W.P.C., U.S. Senate, 1946.

هذا المعهد من مقره فى فرانكفورت الى جامعة كولومبيا فى نيويورك ، (٢٩) وقد أتاحت له صلته بهؤلاء الاساتذة فرصة التعمق فىدراسة مناهج البحث ، وطرق التحليل الاحصائى مما ظهر أثره فى البحوث والدراسات التي قام بها فى الاربعينات ، كما انهم شجعوه علىقراءة واستيعابآراء كل من «فرويد» و «ماركس» وقد زوده هذان المفكران بالأسلحة اللازمة لنقد المجتمع الامريكي المعاصر نقدا حضريا وايد يولوجيا .

وفى السنوات مابين ١٩٤٥ ، ١٩٤٨ دعي ملز الى جانب عمله بالجامعة ليشغل وظيفة مدير لقسم بحوث العمل ، وهو أحد الاقسام التابعة لمكتب البحوث الاجتماعية التطبيقية وكان يشرف عليه آنذاك « بول لازارسفيلد Paul Lazarsfeld » الذى كان من أكثر المتحمسين لاستخدام النماذج الرياضية والاساليب الاحصائية فى البحوث الاجتماعية فأعجب ملز بمنهجه فى الدراسة ، وبدقته فى صياغة أفكاره ، وبقدرته على استخدام لغة الرياضيات فيما يقوم به من بحوث ودراسات وقد بدأ اعجاب ملز بطريقة « لازا ـ سفيلد » فى صياغة أفكاره عنه فى كتاب « الخيال السوسيولوجى » ، فقد كتب يقول :

« ان الذين يفهمون لغة الرياضيات أكثر منى كثيرا يقولونانها دقيقة، وموجزةوواضحة وهذا هو السبب فى اننى أنظر بعين الارتياب الى كثير من المتخصصين فى العلوم الاجتماعية الذين يطالبون بمركز رئيسى للرياضيات بين مناهج الدراسة الاجتماعية ، مع أنهم يكتبون فى نفس الوقت كتابة ينقصها الايجاز والدقة والوضوح . هؤلاء يجب عليهم أن يتعلموا من « بول لازارسفيلد » الذى يؤمن بالرياضيات ايمانا كبيرا ، والذى تكشف كتاباته دائما ـ حتى فى المسودات الأولى ـ عن الخصائص الرياضية التى ذكرتها . فعندما أجدنى عاجزا عن فهم الرياضيات التى يشرحها ، أدرك أن السبب هو جهلي ، أما حين اختلف معه فيما يكتبه بغير لغة الرياضيات ، فاننى أدرك أن السبب هو أنه مخطىء ، ذلك لأن من يقرأ كتاباته يعرف دائما مايقوله على وجه الدقة ، ومن ثم يعرف بالضبط موقع الخطأ فيما يقول » . (٣٠)

---

(٢٩) Horowitz, op. cit. p. 12.

ويعتبر معهد البحوث الاجتماعية بجامعة كولومبيا منأقدم منظمات البحث العلمى الجامعية ، وهو يفوق جامعة هارفارد فى العناية بتطبيق النظريات على المشكلات الواقعيةكما انه يهتم اهتماما جادا باعداد وتطوير وسائل القياس المستخدمة فى البحوث الاجتماعية .

وقد قام المعهد بدراسات كثيرة عن تاثير وسائل الاعلامفى تغيير اتجاهات وقيم الافراد ، ودراسات عن اتجاهاتالراى العام نحو مختلف المسائل والموضوعات الاجتماعية ودراساتعن اتجاهات الناس فى الشرق الاوسط نحو الولايات المتحدة والسياسة الامريكية ودراسات اخرى عن دور الدين فىالحياةالمعاصرة .

ويعتمد معهد البحوث الاجتماعية فى تمويله على الميزانيةالمخصصة له ، وعلى ماتدره عليه بعض مشروعاته من كسب فهو يقوم بدراسات خاصة لحساب القوات المسلحةومؤسساتالحكومة الاخرى والمؤسسات التجارية واتحادات العمال وهيئات الخدمات الاجتماعية .

ولا يقبل هذا المعهد اجراء البحوث التطبيقية الا اذاكانت متمشية مع اهتماماته العلمية الاساسية ، وقد حققت هذه السياسة كسبا طيبا من حيث مستوى اعماله ، ونتيجةلذلك امكن الاستفادة بنتائج البحوث التى آجريت فى رسم سياسة الدولة ، فى مجال العمل الصناعى ، وفى تخطيطبرامج الصحة العامة ، وبرامج بعض الاذاعات الموجهة .

(ستيوارت تشيس : الانسان والعلاقات البشرية ،ترجمة أحمد حمودة ، مكتبة مصر ، ص ص ٤٢ ، ٤٣) .

(٣٠) Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 219.

وقد اهتم ملز خلال تلك المرحلة من حياته بالبحوث الحقلية ، فقام بدراسة فى مدينة نيويورك لخمسة آلاف من المهاجرين من أهل بورتوريكو ، اشترك معه فيها « كلارنس سنيور Clarence Senior » و « روز جولد سن Rose Goldsen » ، واعتمد على مجموعة كبيرة من وسائل جمع البيانات من بينها الملاحظة بالمشاركة ، والمقابلة (الاستبار) والبيانات الاحصائية . وقد بدأت الدراسة فى سبتمبر سنة ١٩٤٧ ، ونشر تقرير البحث فى سنة ١٩٥٠ . (٣١)

وفى نهاية الاربعينات وبداية الخمسينات : عني ملز بدراسة القضايا الاجتماعية الكبرى ، وبخاصة مشكلة الانسان فى المجتمع الصناعى الحديث ، فاهتم بدراسة الاوضاع الطبقية للتعرف على العلاقات الاجتماعية التى تقوم بين مختلف الطبقات ، وجاءت البداية سنة ١٩٤٨ حينما ألف كتابا عن « التنظيمات العمالية والقادة النقابيين » (٣٢) حفزته الى كتابته ــ على حد تعبيره ــ دوافع سياسية ، وأتبعه فى سنة ١٩٥٠ بكتاب آخر عن « الطبقة الوسطى White Collar » (٣٣) ، حفزته الى كتابته رغبته فى التعبير عن خبرته الخاصة بالحياة فى مدينة نيويورك ، ثم اقترح عليه بعض الاصدقاء اتمام ثلاثيته بتأليف كتاب عن « الطبقة العليا ــ صفوة القوة The Power Elite » (٣٤) ، فقام بتلك المهمة فى سنة ١٩٥٦ .

ويعتقد ملز أن ذلك الاحتمال كان موجودا فى ذهنه ، لأنه كان قد قرأ مؤلفات « بلزاك » أكثر من مرة ، وخاصة خلال الاربعينات ، وبهرته المهمة التى فرضها على نفسه لتغطية جميع طبقات المجتمع وأنماطه الرئيسية خلال العصر الذى شاء أن يجعل منه عصره ، كما انه كان قد كتب بحثا عن « الصفوة من رجال الاعمال » ، وجمع احصاءات وبيانات عن حياة القادة الرئيسيين فى ميدان السياسة فى الولايات المتحدة منذ وضع الدستور الامريكى ، ومن خلال اعداد تلك المقالات والابحاث ، وتدريس مقررات فى موضوع « التدرج الاجتماعى » ترسبت فى ذهنه كثير من الافكار والحقائق عن الطبقة العليا . ثم يذهب الى القول **بان الدارس لموضوع التدرج الاجتماعى بصفة خاصة يصعب عليه أن يتجنب الخروج عن موضوعه المباشر ، لان حقيقة أى طبقة هي فى الواقع ، والى حد كبير ، عبارة عن محصلة علاقاتها بسائر الطبقات .** (٣٥)

وقد خلص ملز من دراساته للطبقات الاجتماعية الى أن مراكز القوة الاقتصادية قد أصبحت تسيطر على تشكيل السياسة الحكومية ، بل أن القوة السياسية وما تعنيه من قدرة على اتخاذ قرارات هامة قد انتقلت الى أيدى جماعة صغيرة تتكون من مديرى الشركات الكبرى والصفوة العسكرية .

---

(٣١) Mills, C. W., The Puerto Rican Journey : New York's Newest Migrants (with Clarence Senior and Rose Goldsen) New York, 1950.

(٣٢) Mills, C. W., The New Men of Power : America Labor Leaders (with the assistance of Helen Scheider) New York, Harcourt Brance and Company, 1948.

(٣٣) Mills, C. W., White Collar : The America Middle Classes, New York, Oxford University Press, 1951.

(٣٤) Mills, C. W., The power elite, New York, Oxford University Press, 1956.

(٣٥) Mills, C. W., the sociological imagination, p. 200.

والى جانب اهتمامه بموضوع الطبقات الاجتماعية ، عنى ملز بدراسة العلاقة بين الشخصية والبناء الاجتماعى ، فنشر مع « جرث » كتابه الذى سبقت الاشارة اليه ، والذى ظهر فى سنة ١٩٥٣ بعنوان «الشخصية والبناء الاجتماعى : دراسة سيكلوجية للنظم الاجتماعية » . ويعتبر الكتاب محاولة لاستخدام « الدور الاجتماعى Social role كمفهوم أساسى يوحد النظريتين السيكلوجية والسوسيولوجية ، وقد استخدم « جرث وملز » مصطلح الشخصية ليشير الى الفرد ككيان متكامل يمكن التمييز فيه بين الكائن-العضوى والبناء النفسى ، والشخص أو الانسان الذى يلعب دورا معينا فى المجتمع ، وتفسير اهمية الدور من خلال الرأى القائل بأن المجتمع ــ كبناء ــ مكون من عدة ادوار مرتبطة بنظم مختلفة . ويرى المؤلفان انه يمكن تحليل البناء الاجتماعى الكلى الى انواع تنظيمية كالاقتصادية ، والسياسية ، والدينية .

ويعمد « جرث وملز » الى تناول مشكلة تهم كلا من الوظيفيين وعلماء الاجتماع النظرى على السواء وهى : كيفية تحقيق التكامل فى المجتمع ، ويقدمان اربعة اسس بديلة هي : الاتفاق Correspondence ، والانطباق Coincidence والتنسيق Coordination والتقارب Convergence وعلى الرغم من ان استخدام المنهج التاريخى ينطوى على خطورة التركيز على الشيء الملموس والمتفرد ، الامر الذى لا يمثل هدفا للدراسة السوسيولوجية، الا ان جرث وملز ــ مع ذلك ــ كانا يستهدفان الغاية السوسيولوجية ، الا وهي وضع قضايا ذات قابلية للتطبيق ، ولها صفة العمومية (٣٦)

وفى مجال النظرية السوسيولجية العامة عنى ملز بالدفاع عن المعانى الكبرى ، وطالب بالابتعاد عن المشكلات الجزئية ، والبحوث الضيقة، ودعا الى تنمية الخيال السوسيولوجى والاهتمام بالكتابات الكلاسيكية فى علم الاجتماع لانها تفيد فى فهم المجتمعات الانسانية من حيث تركيبها ووظائفها والتغيرات العامة التى تطرأ عليها ، وكان ذلك فى بحثه الذى نشر سنة ١٩٥٣ بعنوان : **أسلوبان للبحث فى الدراسات الاجتماعية المعاصرة** ، وفى بحثه الذى نشر فى سنة ١٩٥٤ بعنوان : **الاحصاء + الحقيقة + النزعة الانسانية = علم الاجتماع** ، ثم فى كتابه: الخيال السوسيولوجي الذى ظهر فى سنة ١٩٥٩ . (٣٧)

وقد ظهرت فى كتابات ملز اتجاهاته اللبرالية واكتسب فى السنوات الاخيرة من حياته شهرة كبيرة بوصفه ناقداً جاداً للراسمالية ، التى عاش فى أعظم بلادها واقواها ، وهي الولايات المتحدة ، واستطاع أن يقدم تحليلا دقيقا وعميقا لكثير من الظواهر السائدة فيها ،وكانت الانتقادات الاساسية التى وجهها الى النظام الراسمالى عاملا من عوامل تنبيه الاذهان الى عيوب ذلك النظام ، وبخاصة بين الاجيال الشابة التى كان ملز يهتم بها كل الاهتمام .

وقد شغلته ايضا فى السنين الاخيرة من حياته قضايا تتعلق بالسياسة الخارجية للولايات المتحدة ، وظهر ذلك واضحا فيما كتبه عن كوبا ، (٣٨) وعن « أسباب الحرب العالمية الثالثة . (٣٩)

---

(٣٦) تيماشيف : النظرية السوسيولوجية : طبيعتهاوتطورها ، الترجمة العربية ، دار المعارف ، الطبعة الثانية، ص ص ٣٩٤ ، ٣٩٥ .

(٣٧) سبقت الاشارة الى هذه الابحاث الثلاثة فىالجزء التمهيدى من هذه الدراسة .

(٣٨) Mills, C. W., Listen Yankee : The Revolution in Cuba, New York, McGraw Hill, 1960.

(٣٩) Mills, C. W. The Causes of World War Three, New York, 1958.

ولما كانت كتابات ملز تتعرض لقضايا المجتمع ، وأزمات العصر ، فقد ذات شهرته فى الاوساط الجامعية وخارجها ، ونالت كتاباته **تقديرا كبيرا بين غير الجامعيين ، كما دعي الى** عدد من الجامعات الأوربية والامريكية ليكون أستاذا زائرا بها ، فذهب الى جامعات « برانديس » (٤٠) ، و « كوبنهاجن » ، و « كلية الطيران الحربي بالولايات المتحدة » و « معهد ويليام أ . هوايت للطب النفسى » ، والقى بها مجموعة كبيرة من المحاضرات العلمية .

والى جانب تلك الدعوات العلمية قام ملز برحلات الى عدد من البلدان فى أمريكا اللاتينية وأوروبا ليتعرف على العالم ، ويكتسب خبرات واقعية عن الحياة الخارجية بآفاقها الرحبة ، وتياراتها الفكرية المتجددة . فكان لتلك الرحلات أثر كبير فى تطوير آرائه السياسية والاجتماعية وفى توسيع آفاق رؤيته بالنسبة للرسالة الانسانية لعلم الاجتماع . فقد أدرك ملز حقيقة الاخطار التى تهدد المجتمع الدولى نتيجة لانتشار الاسلحة النووية بعد رحلته الأولى الى أوروبا الغربية فى أوائل الخمسينات ، ودرس ديناميات النظام الاشتراكى خلال رحلاته فى روسيا وبولندة ، وتعرف على الاساليب الثورية التى استخدمها **كاسترو** فى كوبا ، فجاء كتابه : **استمع أيها الامريكى** ، دعوة للمواطنين من أبناء الولايات المتحدة الى تفهم حقيقة الثورة فى كوبا ، وتحذيرا لهم من أخطار السياسة التى تنتهجها حكومة بلادهم فى الخارج .

وقد ظل ملز يؤدى رسالته العلمية ، ولبث يعمل بنشاط داخل الجامعة وخارجها ، الى أن فاجأته نوبة قلبية ، عولج منها ، ثم نصحه الاطباء بالتزام الراحة ، والتخفيف من أعباء العمل ، غير انه لم يلبث الا قليلا حتى وافته منيته فى ٢١ مارس سنة ١٩٦٢ ، وكان قد بلغ من العمر ستة وأربعين عاما .

وبالرغم من الفترة القصيرة التى عاشها ملز ، فقد ذاعت شهرته فى الاوساط الاكاديمية وغير الاكاديمية ، وامتدت شهرته الى خارج بلاده ، وترجمت كتبه الى اللغات الفرنسية والالمانية والايطالية والاسبانية والروسية والبولندية واليابانية . (٤١)

واعترافا بمكانته العلمية ، وتقديرا للدور الذى قام به على مسرح الفكر السوسيولوجى المعاصر ، قام « هوروفتز » ، أستاذ علم الاجتماع بجامعة واشنطن ــ بالاشتراك مع تسعة وعشرين أستاذا من جامعات الولايات المتحدة وانجلترا وأمريكا اللاتينية بتأليف كتاب عنه يتضمن مجموعة قيمة من الدراسات ، يتناول القسم الاول منها تحليل آرائه ونظرياته فى مختلف المسائل الاجتماعية ، بينما يتناول القسم الآخر تعميق بعض الاتجاهات النظرية والمنهجية التي أثارها ملز فى مجال العلوم الاجتماعية بوجه عام ، وفى مجال النظرية السوسيولوجية بوجه خاص . (٤٢)

وفى ختام هذا العرض لحياة ملز لا يسعنا الا أن نقف وقفة قصيرة أمام العبارات التى كتبها عنه « هوروفتز » وهو أحد الثقاة الذين

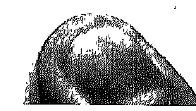
---

(٤٠) وهي جامعة يهودية بحكم نشأتها وتكوينها ، وهى معقل الثقافة اليهودية فى الولايات المتحدة ، وجميع اعضاء هيئة التدريس والطلبة فيها من اليهود .

(٤١) راجع قائمة مؤلفاته وما صدر منها من طبعات فى مختلف انحاء العالم فى كتاب :

Power, Politics and People : The Collected Essays of C. W. Mills, Oxford University Press, 1969, pp. 614-641.

(٤٢) Horowitz, I. L., The New Sociology : Essays in Social Science and Social Theory, in Honor of C. W. Mills, New York, Oxford University Press, 1964.



يعتمد عليهم فى الكتابة عن ملز . (٤٣) فقد كتب يقول :

« ان الكتابة عن حياة ملز الشخصية بالطريقة المألوفة ، يعتبر خروجا على كل ما كان يمثله ملز ويعبر عنه كانسان وكعالم . فهو طيلة حياته لم يكن يحرص على الالقاب ، أو يهتم بالدرجات ، أو أوسمة الشرف ، أو المناصب . . كان ملز لا يتكلف فى تصرفاته ، ولا يتعمد الظهور بمظهر يخالف طبيعته ، فهو يتصرف مع الفنيين ، وضباط الجيش ، ومديرى المصانع ، والقادة النقابيين ، بنفس الطريقة التى يتصرف بها مع زملائه فى الجامعة وقد انعكس ذلك أيضا على قراءاته ، فهو يقبل على المجلات العلمية المتخصصة ـ سواء مايصدر منها فى انجلترا أو فى الولايات المتحدة ـ بنفس الحماس الذى يقبل به على الجرائد والمجلات التى يقرأها غير المتخصصين .

وكان يقدر الاشخاص الذين يتميزون بسعة الافق ، وكثرة الاطلاع ، وشمول النظرة . ويرتاب فى الاشخاص الذين يحصرون اهتماماتهم فى تخصصاتهم الاكاديمية الضيقة ، ولايوجهون تفكيرهم الى العالم بظواهره وأحداثه ومشكلاته وهو فى ذلك يسير على نفس النهج الذى سار عليه الامريكيون الكبار من أمثال « فبلن Veblen » و « ويليام جيمس William James » و « امرسون Emerson » . لقد كان من الاشخاص القلائل الذين يتميزون بمرونة الشخصية ، والقدرة على التكيف ، والاستعداد للعيش فى أى موقع . فهو يشعر بارتياح كامل حينما يكون فى حي اليهود **بهارلم** ينظر الى مرتفعات « مورننج سايد Morningside » حيث تقع جامعة كولومبيا فى موقعها المرتفع ، كما كان يشعر بنفس الارتياح حينما يطل من مرتفعات « مورننج سايد » على حي اليهود بهارلم ، فالموقف عنده لايختلف ، والحال لديه سواء .

هذه المرونة فى الشخصية جعلته لا يعبأ بصيحات الاحتجاج من جانب الاكاديميين المتزمتين ، كما ساعدته على التغلب على كثير من الصعاب التى صادفته فى حياته . لقد اكسب ملز علم الاجتماع نبضا انسانيا جديدا ، تميزت به كتابات الرواد الاوائل من أمثال « روس Ross » و « جيدنجز Giddings » وكان يتحدث الى كل الناس بصدق وصراحة ، كما كان يتحدث عنهم بنفس الطريقة ، وكانت أحكامه على الناس تتسم بالاعتدال ، فهو لايتحامل عليهم ، ولا يتحيز لهم . ولذا جاءت كتاباته واضحة ، وكلامه مفهوما ، وأصبح من أكثر المفكرين الذين يحظون بالاعجاب والتقدير . (٤٤)

● ● ●

ثانيا ـ الاتجاه الامبيريقى

(١) خطوات البحث الامبيريقى وفلسفته :

اتجهت اغلب البحوث السوسيولوجية فى الولايات المتحدة الامريكية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وجهة امبيريقية خالصة ، فابتعد الباحثون عن معالجة القضايا النظرية ، وانصرفوا عن دراسة الموضوعات التى تتصل بالحياة الاجتماعية ككل ، واتجهوا الى دراسة المشكلات الجزئية التى ترتبط بحاضر المجتمع ، والتى تقبل المشاهدة الحسية للتعرف على كل دقائقها وتفاصيلها ، والوصول الى قضايا تتعلق بواقع الحياة الاجتماعية .

---

(٤٣) استاذ الاجتماع بجامعة واشنطن ، وقد أخذ على عاتقه نشر كتابات ملز وتحليلها والتعليق عليها .

(٤٤) Horowitz, I. L., Power, Politics and People, 1969, pp. 7, 8.

ولعل افضل سبيل للتعريف بالاتجاه الامبيريقى ــ من حيث فلسفته واجراءاته المنهجية ــ ان نرجع الى ما كتبه عنه « بول لازار سفيلد Paul Lazarsfeld ــ وهو واحد من ابرز ممثلى هذا الاتجاه فى علم الاجتماع ، ومن أكثر المتحمسين لاستخدام النماذج الرياضية والاساليب الاحصائية فى البحوث السوسيولوجية ــ (٤٥) فقد كتب يقول :

تمثل الامبيريقية نقطة التحول الحقيقية من مرحلة الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة علم الاجتماع التجريبى . وتتسم موضوعات الدراسة فى البحوث الامبيريقية بالسمات الأربع التالية :

(١) دراسة السلوك الواقعى للافراد بدلا من التركيز على دراسة تاريخ النظم والافكار .

(٢) عدم الاقتصار على دراسة قطاع واحد من قطاعات الحياة الانسانية ، والعناية بربط كل قطاع بغيره من القطاعات .

(٣) الاهتمام بدراسة المواقف والمشكلات الاجتماعية المتكررة بدلا من التركيز على دراسة المواقف والمشكلات التى لها طابع فردى متميز

(٤) دراسة الظواهر المعاصرة بدلا من التركيز على دراسة الوقائع التاريخية . ويرجع هذا الاتجاه اللا تاريخى الى نوع من التفضيل المعرفى حيث ان الباحث يستطيع أن يحصل على البيانات التى يريدها عن الظواهر المعاصرة بسهولة ويسر . (٤٦)

ومن حيث الادوات التى يستخدمها الباحث فى جمع البيانات ، يقول لازارسفيلد :

يتطلب البحث السوسيولوجى ــ فى مرحلة التحول من الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة البحث الاجتماعى الامبيريقى ــ أن يقوم الباحث بتطبيق الاجراءات العلمية فى مجالات جديدة لم تسبق دراستها من قبل ، ويستلزم هذا أن يقوم الباحث بجمع البيانات التى يريدها بنفسه ، ومن ثم يظهر دور جديد للمتخصص فى علم الاجتماع هو دور « صانع أدوات البحث Tool Maker سواء بالنسبة له أو بالنسبة لغيره من المتخصصين فى العلوم الاجتماعية الاخرى .

وغالبا ما يلجأ الباحث الى الناس انفسهم ليسألهم عما فعلو أو راوا أو ارادوا . والناس فى كثير من الاحيان لايتذكرون بسهولة ، وقد يمانعون فى اعطاء البيانات المطلوبة ، وقد لايفهمون تماما مايريده الباحث ، ونتيجة لذلك ظهر فن الاستبار « المقابلة interview بكل ما يتضمنه من أهمية ، وبكل ما يواجه استخدامه من صعاب . (٤٧)

ومن حيث تفسير الباحث للبيانات التى يحصل عليها ، يحدد لازارسفيلد دور الباحث فيما يلى :

من المفيد ــ فى هذا المجال ــ أن نفرق بين

---

(٤٥) اعتمدنا فيما كتبه لازار سفيلد عن فلسفة البحث الامبيريقى واجراءاته المنهجية على الفقرات التى اوردها ملز فى كتاب « الخيال السوسيولوجى » وقد تولى ملز مناقشتها والرد عليها ، وسنشير الى ذلك فى موضعه

(٤٦) Lazarsfeld, P. F., What is Sociology ? Universitets Studentkontor, Skrivemaskinstua, Oslo, Sep. 1948 (mimeo) pp. 5, 6.

من Mills, C. W., The Sociological Imagination, pp. 61, 62.

(٤٧) Mills, Ibid., p. 62.

وصف العلاقات الاجتماعية وتفسيرها ، فالتفسير لايتحقق بمجرد وصف أنماط العلاقات القائمة ، أو تقرير خصائصها ، أو تحديد الظروف المحيطة بها ، وانما يتعدى ذلك الى محاولة الاجابة على أسئلة تبدأبالكلمة الاستفهامية : لماذا ؟ وذلك بفرض البحث عن الاسباب أو العوامل التى قد تكون لها علاقة بحدوث الظاهرة . فقد تشير نتائج البحثمثلا الى أن الناس لايرغبون فى كثرة الانجاب ، أو أنهم يميلون الى الهجرة من القرية الى المدينة. فلكى تتحقق عملية التفسير ، لابد للباحث من أن يتساءل عن الاسباب التى أدت الى هذه النتائج . ويذهب لازارسفيلد الى أن الوسائل الاحصائية وحدها هي التى تفيد فى اعطاء الاجابات المطلوبة ، وذلك عن طريق عقدمقارنة بين مجموعتين من العائلات : **احداهما كبيرة الحجم تضم عددا كبيرا من الابناء ، والاخرى صغيرة الحجم تضم اطفالا قليلين** . ولتفسير أسباب تغيب العمال ، يمكن المقارنة بين مجموعتين من العمال : **احداهما تنتظم فيعملها والاخرى يتغيب افرادها عن العمل** بكثرة وهكذا . (٤٨)

وعلى هذا النحو فان البحوث الامبيريقية — وفقا للاطار الذى يحدده لازارسفيلد — تتمثل فى اختيار مشكلات معاصرة تتصل بالسلوك الواقعى للافراد ، وتعتمد علىوسائل لجمع البيانات يقوم الباحث بتصميمها بنفسه كالاستبيانوالمقابلة ومقاييس الاتجاهاتوالرأى العام ، كما يقوم بجمع البيانات التى تلزمه عن طريق اختيار عينة من الافراد يفترضفيها أن تكون ممثلة لمجتمع البحث ، ويسعى الى التغلب على الصعاب التى تعترضه أثناءاجراء البحث الميدانى ، ثم يقوم بتحليل البيانات وتفسيرها معتمدا على الاساليب والمفاهيم الاحصائية ، ليتعرف على الارتباطات القائمة بين المتغيرات التي لها صلة بموضوع الدراسة

• • •

(٢) العوامل التى أدت الى نمو الاتجاه الامبيريقى فى علم الاجتماع :

يُرْجِعُ فريق من المشتغلين بمناهج البحث ظهور الاتجاه الامبيريقى فى الدراسات السوسيولوجية المعاصرة الى التقدم الذى أحرزته العلوم الطبيعية ابان القرن التاسع عشر ، والرغبة فى اضفاء الطابع الذى تميزت به على الدراسات الاجتماعية والانسانية ، وبخاصة فيما يتعلق بتطبيق نفس الاساليب والاجراءات المنهجية التى تستخدمها تلك العلوم فى دراسة ظواهر المجتمع ومشكلاته .

وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه واجه كثيرا من المعارضة ، واعتبر نوعا من التقليد الاعمى لمناهج العلوم الطبيعية ، ومحاولة غير سليمة لتطبيق تلك المناهج والاساليب والاجراءات فى ميادين غير ميادينها (٤٩) الا أنه وجد له أنصارا

---

(٤٨) Ibid., p. 63.

(٤٩) كان « فون هايك» Von Hayek من المعارضين لتطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية ، فادخل اصطلاح « التعالم أو النزعة التعالمية Scientism » الى ميدان مناهج البحث . وقد قصد بهذا الاصطلاح التقليد الاعمى لمنهج العلم ولغته فى مختلف ميادين الدراسة . فيقول فى مقال له نشر بمجلة Economica تحت عنوان : النزعة التعالمية ودراسة المجتمع ، ان هناك اختلافات كبرى بين سمات المناهج وخصائصها فى ميدان العلوم الفيزيقية من جهة وفي ميدان العلوم الاجتماعية من جهة أخرى . وتدور هذه الاختلافات المنهجية داخل اطار مواقف ونزعات عامة ، كالنزعة الموضوعية ، والنزعة الجمعية ، والنزعة التاريخية . ويقول: ان النزعة التعالمية هي محاولة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى غير ميادينها ، كمعالجة ظواهر النفس وظواهر المجتمع بنفس الطرق والمناهج المتبعة فى ميدان العلوم الطبيعية .

(Hayek, F.A.V., Scientism and the Study of Society, Economica, Vol. IX, pp. 267-291., Vol. X, pp. 34-63, 1943.

تحمسوا له ، وسعوا الى تطبيقه على اوسع نطاق .

ويؤكد « شابن Chapin هذا المعنى بقوله :

« لقد ظهر نوع من الاعتقاد بأن فى ميسور علم الاجتماع أن يصبح علما طبيعيا عن طريق استخدامه للاساليب الاحصائية . وقد استند هذا الاعتقاد بدوره الى أن ما حققته العلوم الطبيعية من نجاح انما يرجع الى التزامها الدقة والموضوعية ، واستعانتها بالاساليب الكمية فى معالجة البيانات . فاذا كان لعلم الاجتماع أن يحقق مثل هذا النجاح ، فان عليه أن يغير من طرقه فى الحصول على البيانات وفى كيفية تحليلها وتفسيرها ، ويعنى هذا أن يتجه علم الاجتماع الى محاكاة العلوم الطبيعيةمتخذا من منحاها المنهجى نموذجا يسعى الى مسايرته » . (٥٠)

وينحو « ليرنر وهيلجارد » هذا المنحى فى التفسير ، فيشيران الى أن ما احرزته العلوم الطبيعية مننجاح فىالمجالين النظرىوالتطبيقى وما أحاط بالعلماء الطبيعيين من اجلال وتوقير جعل المتخصصين فى العلوم الاخرى يحاولون الاقتداء بهم ، وتطبيق أساليبهم فى الدراسة والبحث . (٥١)

وثمة عامل آخر ادى الى نمو الاتجاه الامبيريقى فى علم الاجتماع هو أن فلسفةالبحث الامبيريقى تتفق الى حد كبير مع النزعة التحليلية التى أصبحت احدى السماتالميزة للعصر . (٥٢) فقد أصبح من الامور المتفق عليها أن الاشياء والحوادث والمواقف التى تمر على الناس متشابكة مركبة ، ولابد لفهمها فهما صحيحا من ردها الى وحداتها الاولية ، وتحليلها الى عناصرها تحليلا قد يكونبالتفكيك المادى لاجزائها ، أو التحليل العقلى لمكوناتها .

وقد سبقت العلوم الطبيعية غيرها من العلوم ، فاتجهت منذ بداية القرن السابععشر وحتى أخريات القرن التاسع عشر وجهة تحليلية خالصة . فكان الاختلاف بين عناصرها ومكوناتها وفي علاقات هذه العناصر ببعضها ، ومن ثم جاء الاهتمام الكلى بالنسب والمعادلات والتقديرات الكمية باعتبارها محددة لجوانب الاختلاف وحالاته ، وجاء تفسير الامورالمعقدة فى ضوء وحداتها البسيطة . (٥٣)

ثم انتقلت تصورات المنهج التحليلى الكلاسيكى فى العلوم الطبيعية الى العلوم الاجتماعية والانسانية ، فعنيت الدراسات الاجتماعية بالمتغيرات والعلاقاتبينها وتقديرها تقديرا كميا ، مستخدمة الاساليب الاحصائية والفروض الرياضية ، سعيا وراء فهم السلوك الاجتماعى والانسانى، واحداث ما يمكناحداثه من تغيرات فى ضوء ما ينكشف من قواعد ومطردات علمية ، وبذلك أصبحت أمور السياسة والاقتصاد والاصلاح الاجتماعىنوعا من التغيير فى العلاقات ونسبها وعناصرها ، وبعبارة أخرى أصبحت نوعا من التكنولوجيا أو الهندسة ، كما شاع الاصطلاح فى عناوين كثير من الكتب والمقالات التى ظهرت فى الفترة الاخيرة فى ميادين العلوم الاجتماعية . (٥٤)

---

(٥٠) Chapin, Definition of Concepts, Social Forces, December, 1939, p. 155.

(٥١) Hilgard, E., and Lerner, D. " The Person : Subject and Object of Science and Policy ", The Policy Sciences : Recent Developments in : Scope and Method, eds. D. Lerner and Lasswell, Stanford, 1951, p. 38.

(٥٢) Horowitz, I. L‘ The New Sociology, p. 4.

(٥٣) حامد عمار : المنهج العلمى فى دراسة المجتمعدار المعرفة ، ص ١٤ .

(٥٤) نفس المرجع : ص ١٥ .

ولم يقف الامر عند هذا الحد ، بل أخذت الفلسفة نفسها بالاسلوب التحليلى وتمثل هذا الاتجاه بوضوح فيما كتبه الفلاسفة من أمثال « برتراند راسل » و « فرانك رامزى » و « فتجنشتين » . (٥٥)

ويربط بعض المفكرين بين ظهور الاتجاه الامبيريقى وبين الانتقادات التى وجهت الى المذهب التاريخى historicism الذى يعتمد على النظرة الكلية الشاملة فى تفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية، وفى تفهم أحداث التاريخ والذى يقوم على دعاوى غير قابلة للاختبار والتحقق الامبيريقى . (٥٦)

من بين تلك الدعاوى مثلا أن الاحداث التاريخية تتتابع وفقا لقانون عام يحدد الاتجاه العام للتطور ، وان المشكلات الاجتماعية ليست الا لحظات عابرة فى تاريخ المجتمعات ، فهي تنشأ حينما تطرا بعض التغيرات على جانب معين من جوانب الحياة الاجتماعية أو الثقافية دون أن تواكبها تغيرات أخرى مماثلة فى بقية الجوانب، غير أن هذه المشكلات سرعان ماتنتهى ليواصل المجتمع مسيرته وفقا للاتجاه العام لحركة التاريخ ، (٥٧) كما يفترض المذهب التاريخى أيضا ان التنبؤ التاريخى هو غايته الرئيسية ، وأن من الممكن تحقيق هذه الغاية بالكشف عن القوانين او الاتجاهات أو الايقاعات التى يسير التطور التاريخى وفقا لها . (٥٨)

غير أن الافتراضات والدعاوى التى يقوم عليها المذهب التاريخى واجهت كثيرا من النقد على أساس ان الاعتقاد بالمصير التاريخى مجرد خرافة ، وانه لايمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الانسانى بطريقة من الطرق العلمية أو العقلية (٥٩) بالاضافة الى أن الآراء والنظريات التى ينادى بها أصحاب هذا المذهب لا تشهد بها

---

(٥٥) كانت فلسفة التحليل بمثابة الثورة فى تاريخ الفكر والفلسفة ، فقد انتقلت الفلسفة على أيدى فلاسفة التحليل من البحث فى الموضوعات والاشياء الى مجال آخر يبحث فى الالفاظ والعبارات التى يخبرنا بها الفلاسفة ورجال العلم ، وبعبارة اخرى ، أصبح عمل الفلاسفة على أيديهم هو أن يكونوا فلاسفة للفلاسفة بتحليلهم لما يقولون ، كما تطورت على ايديهم الدراسات الخاصة بفكرة المعنى وجعلها محورا للتحليل .

وفلسفة التحليل ليست مدرسة فلسفية بالمعنى الذى يفهم من المدارس الفلسفية الكبرى ، بل كان كل مايجمع دعاتها فى اطار واحد ، هو استخدام طريقة التحليل ،وتطبيقها بالنسبة للمشكلات الفلسفية التقليدية .

ويتصف فلاسفة التحليل بالنفور الشديد من الفلسفة المثالية والاتجاهات الميتافيزيقية وهم جميعا من دعاة الدقة والموضوعية ، فكان بعضهم مثل راسل وفرانك رامزى وفتجنشتين من علماء الرياضة ، وكانوا يهدفون جميعا الى اعطاء لغة الفلسفة نوعا من الوضوح والدقة على غرار الوضوح والدقة الموجودين فى الرياضة والمنطق .

(عزمى اسلام : فلسفة التحليل المعاصرة ، مذكرات غير منشورة)

(٥٦) Horowitz, The New Sociology, p. 3.

(٥٧) Frankel, C., The Relation of Theory to Practice, in Stein, H., Social Theory and Social Invention, Cleveland, 1968, pp. 12-15.

(٥٨) كارل بوبر : « عقم المذهب التاريخى » ،ترجمة عبد الحميد صبرة ، منشاة المعارف ، ١٩٥٩ ، ص ١١ .

(٥٩) حاول كارل بوبر مثلا أن يبرهن على كذب المذهب التاريخى ، وحصر ادلته فى القضايا الخمس الآتية :

١ ــ يتاثر التاريخ الانسانى فى سيره تاثرا قويا بنمو المعرفة الانسانية .

٢ ــ لايمكن لنا بالطرق العقلية أو العلمية أن نتنبأ بكيفية نمو معارفنا العلمية .

٣ ــ واذن فلا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الانسانى .

٤ ــ وهذا معناه أننا يجب أن نرفض امكان قيام تاريخ نظرى ، اى امكان قيام علم تاريخى اجتماعى يقابل علم الطبيعة النظرى . ولا يمكن أن تقوم نظرية علمية فى التطور التاريخى تصلح أن تكون اساسا للتنبؤ التاريخى .

٥ ــ واذن فقد اخطأ المذهب التاريخى فى تصوره للغاية الأساسية التى يتوسل اليها بمناهجه ، وببيان ذلك يتداعى المذهب التاريخى . (بوبر ، المرجع السابق ،الترجمة العربية ، ص ص ٥ ، ٦) .

التجربة ، ولا تقبل التحقق أو الاختبار ، ومن ثم فهي ليست فى متناول المنهج العلمى . ولذا ظهرت الامبيريقية كرد فعل للنزعة التاريخية المغالى فيها ، واتجهت اتجاها مغايرا للمذهب التاريخى حيث جعلت اهتمامها منصبا على دراسة السلوك الواقعى للافراد بدلا من التركيز على دراسة تاريخ النظم والافكار ، كما اهتمت بمعالجة الظواهر المعاصرة بدلا من التركيز على دراسة الوقائع التاريخية ، حتى يتمكن الباحث من جمع البيانات التى تشهد بصحتها التجربة والتى يمكن اخضاعها للاختبار العلمى الدقيق . (٦٠)

ومن العوامل الاخرى التي أدت الى ظهور الامبيريقية ، الرغبة فى تحرير الدراسات السوسيولوجية من الارتباطات الايديولوجية، والتأكيد على ضرورة التزام الباحث الاجتماعى بدراسة الواقع من غير أن يختار خطا ايديولوجيا معينا ينطلق منه فى تحليله لهذا الواقع ، وبدون أن يبذل جهده لتدعيم نظام اجتماعى قائم ، أو يصوغ رؤية معينة لنظام اجتماعى جديد(٦١)

ولما كان كثير من المفكرين يذهبون الى أن الاسلوب الامبيريقى فى الدراسة هو الاسلوب الامثل للحصول على مثل هذه الحقائق الموضوعية التى تعبر عن الواقع بعيدا عن الاتجاهات الايديولوجية والارتباطات المذهبية، فقد شاع استخدامه على نطاق واسع بين عدد كبير من الباحثين .

ومما ساعد على ظهور الاتجاه الامبيريقى فى البحث ، النظر الى التجربة على أنها مستقلة تماما عن تكوين الانساق النظرية . (٦٢) ولعل ذلك راجع الى الفكرة القائلة بأن بعض فروع المعرفة لايمكنها الجمع بين الجانبين النظرى والتجريبى فى وقت واحد ، وقد ترتب على ذلك أن اهتم الباحثون بدراسة الوقائع التى لها سند من التجربة ، والتى يمكن اخضاعها للاختبار العلمى الدقيق ، مبتعدين عن صياغة النماذج الاجرائية ، وبناء الانساق المنطقية ، والأطر النظرية .

والى جانب الاعتبارات النظرية السابقة ، وجدت اعتبارات عملية كان لها أثرها فى نمو الاتجاه الامبيريقي . من بين تلك الاعتبارات ما يطلق عليه ملز مفهوم « البناء الاقطاعى للدراسات العليا Feudal Structure of Graduate Education (٦٣) ، وهو يشير بذلك الى أن جوهر التنظيم الاكاديمى بالولايات المتحدة يهيىء لبعض الجامعات والمعاهد العليا وضعا متميزا على سائر الجامعات والمعاهد ، كما يجعل للهيئات والمؤسسات التى تتولى تمويل البحث العلمى سلطة كبيرة على الاقسام العلمية وعلى رؤساء الاقسام وعلى الاساتذة المشرفين على البحوث ، وهؤلاء بدورهم يتحكمون فى طلبة الدراسات العليا بحيث لايجد هؤلاء أمامهم من سبيل للحصول على درجاتهم العلمية الا الامتثال لرغبات رؤساء الاقسام والاساتذة المشرفين سواء من حيث اختيارهم لمشكلات البحث ، أو استخدامهم للاساليب والاجراءات المنهجية اللازمة للدراسة وهي كلها مشكلات وأساليب واجراءات تنبع من احتياجات الممولين ، وتعتمد على عمل الفريق المشترك Team work ، ولا تحتاج الى التعمق فى المناقشات النظرية ، كما انها تعتمد اعتمادا أساسيا على البيانات الكمية ، والصيغ الرقمية ، والاساليب الاحصائية ،

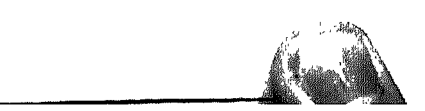
---

(٦٠) اشرنا الى ذلك من قبل فيما كتبه «لازارسفيلد» عن فلسفة الاتجاه الامبيريقى .

(٦١) Horowitz, op. cit., p. 9.

(٦٢) Ibid., p. 6.

(٦٣) Ibid., p. 5.



وكل ذلك من شأنه أن يؤدى الى غلبة الطابع الامبيريقى على البحوث والدراسات الاجتماعية.

وتؤكد نتائج البحوث التي أجراها «ويلسون» (٦٤) ، و « باربر » (٦٥) و « بيرلسون » (٦٦) ما يذهب اليه ملز من أن البناء الاقطاعى للدراسات العليا يشجع على غلبة الطابع الامبيريقى على الدراسات العليا . فهناك زيادة كبيرة فى عدد طلاب الدراسات العليا ، وهذه الزيادة لاتقابلها زيادة مماثلة فى عدد الجامعات والمعاهد العليا ، كما أن اغلب الدرجات العليا تمنحها جامعات محدودة ، وهي الجامعات التى تتمتع بالشهرة والنفوذ ، والتى تحظى بنصيب كبير من الاعتمادات والمنح المخصصة لدعم البحث العلمى . ولما كان طلاب الدراسات العليا فى حاجة الى من يقوم بتمويل بحوثهم ، وفى حاجة الى عمل مناسب بعد حصولهم على درجاتهم العلمية ، وفى حاجة الى من يساعدهم فى نشر ابحاثهم ومقالاتهم فى الدوريات العلمية ، فانهم يلتزمون بالقيام بالبحوث التى تحدد لهم ، وهم فى ذلك انما يشعرون بأنهم مجرد حلقة ضمن عملية صممت وتقررت من قبل .

ويؤكد « بار Barr و « سولوتاروف Solotaroff » نفس المعنى ، فيقول «بار»:

« ان الامكانيات المتاحة لرئيس القسم تجعل له سلطة مطلقة على طلبة الدراسات العليا ، ولذا فانهم يعملون على كسب رضائه كى يحصلوا على درجاتهم العلمية ، وعلى منح للبحث ، وعلى وظائف بعد التخرج ، والا فلن يتحقق لهم شيء من ذلك مهما اتسمت أبحاثهم وكتاباتهم بالاصالة والعمق » . (٦٧)

ويقول « سولوتاروف » :

« لقد أصبح أسلوب التفكير الامبيريقى هو الاسلوب السائد فى علم الاجتماع وبخاصة بين طلاب الدراسات العليا ، ووفقا لهذا الاسلوب فان الاصالة العلمية لا تعنى اكثر من ايجاد مشكلة للبحث ، والنجاح فى العمل لا يتعدى جمع بيانات كمية كبيرة عن مشكلات جزئية صغيرة » . (٦٨)

وثمة عامل أخير أدى الى نمو الاتجاه الامبيريقى فى علم الاجتماع وهو زيادة الاهتمام بالجوانب التطبيقية للعلم ، والرغبة فى توجيه البحوث لحل المشكلات التى تواجهها الجماعات والهيئات والمؤسسات القائمة فى المجتمع . وقد قوى هذا الاتجاه نتيجة لان اغلب الموارد المالية التى تخصص للبحث تقدمها هيئات ترغب فى اجراء البحوث التى تساعدها فى اتخاذ القرارات ، أو فى ايجاد الحلول للمشكلات التى تواجهها .

فاذا نظرنا الى البحوث التى تجرى فى المجال الصناعى مثلا ، نجد انها بحوث تنفق عليها المؤسسات الصناعية الكبرى ، وتتعلق بجوانب تطبيقية مثل مشكلات غياب العمال ، ودوران العمل ، والكفاية الانتاجية للعاملين فى الصناعة والروح المعنوية فى محيط العمل ، والقيادة

---

(٦٤) Wilson, Logan, The Academic Man, New York, 1942, p. 33.

(٦٥) Barber, Bernard, Science and Social Order, Glencoe, 1952, pp. 142-143.

(٦٦) Bereson, Graduate Education in the United States, New York, 1962, p. 226.

(٦٧) Barr, Stringfellow, Purely Academic, New York, 1958, pp. 51-52.

(٦٨) Solotaroff, Theodore, The Graduate Student : A Profile Commentary, 32, 1961, pp. 482-490.

فى المؤسسات الصناعية ، وكيفية التغلب على مقاومة الافراد للتغيير ، الى غير ذلك من موضوعات تتعلق بالجوانب التطبيقية .

ويشير «هوروفتز» الىأن اهتمام المؤسسات الصناعية بالبحث السوسيولوجى يتضح من متابعة التطور الذى لحق بمعهد البحث الاجتماعى بجامعة ميتشجن ، فقد ارتفع عدد العاملين بالمعهد من اثنى عشر شخصا فى سنة ١٩٤٦ ،الى أكثر من اربعمائة وخمسين شخصا فى سنة ١٩٦١ ، كما أن أغلب الاعتمادات المالية المخصصة للمعهد تقدمها مؤسسات صناعية كبرى كمصانع الكيماويات والزيوت والتقطير والبنوك ومؤسسات الرعاية الاجتماعية والخدمات العامة . **ومن الغريب أن قائمة المولين لاتضم نقابة عمالية واحدة ، مما دعا الى القول بان البحوث تتحيز لصالح الادارة دون العمال . (٦٩)**

ويلخص « هوروفتز » التطور الذى حدث فى مجال البحث السوسيولوجى بقوله : لقد زاد الاهتمام بتمويل البحوث السوسيولوجية بشكل ملحوظ خلال فترة قصيرة من الزمان ، وبالرغم من انه يفترض أن البحوث نفيد فى اثراء النظرية السوسيولوجية بما تقدمه من اضافات مبتكرة ، الا أن الاتجاه الغالب فى هذه البحوث هو جمع بيانات كثيرة عن مشكلات جزئية . يضاف الى ذلك ان الاهتمام قدانتقل من الجوانب النظرية البحتة الى الجوانب التطبيقية بحيث أدى ذلك الى انصراف اغلب الدارسين عن مجالات هامة مثل مجال النظرية السوسيولوجية ، وتاريخ الفكر الاجتماعى ، والاجتماع الدينى ، ذلك لأن الباحثين حينما يفكرون فى دراسة أى موضوع فانهم يوجهون لانفسهم الاسئلة التالية : من الذى سيقوم بتمويل البحث ؟ ، وكم تبلغ الميزانية المخصصة للبحث ؟ ولماذا يرصد المستفيد هذه الاموال للبحث ؟ ، وهم فى ذلك انما يحاولون اقناع المستفيد بجدوى الانفاق على ما يقومون به من بحوث ودراسات . (٧٠)

●●●

(٣) نقد ملز للاتجاه الامبيريقى :

ناقش ملز فلسفة البحث الامبيريقى فىأكثر من موضع فى كتاب «الخيال السوسيولوجى» وفى المقالات الكثيرة التى نشرها فى الدوريات العلمية ، وتولى الرد على النقاط التى أوردها لازارسفيلد والمتعلقة بالفلسفة الامبيريقية. كما ابرز نقاط الضعف ومواطن القصور فىالبحوث الامبيريقية سواء من حيث نوعية المشكلات التى تدرسها ، أو المناهج والاساليب التى تستخدمها ، أو النتائج المترتبة عليها . ولعل من المفيدان نبدأ بتوضيح وجهة نظره فىالنقاط التى ذكرها لازارسفيلد ، ثم نعرض لأوجه النقد التى يوجهها للاتجاه الامبيريقى بصفة عامة .

فبالنسبة لما ذكره لازارسفيلد من أن الامبيريقية تركز على دراسة السلوك الواقعى للافراد بدلا من التركيز على دراسة تاريخ النظم والافكار ، يرى ملز رأيا مخالفا ، فيقول: ان الواقع العملى يشير الىأن البحثالامبيريقى لايتخذ من السلوك الواقعى للافراد وحدة للدراسة ، وانما يميل الى مايمكن تسميته « بالنزعة السيكلوجية Psychologism » كما أن الباحثين يبتعدون عن دراسة المشكلات المتصلة بالبناء الاجتماعى ، ويفضلون معالجة الموضوعات المتصلة « بالوسط الاجتماعى Social milieu » (٧١) .

---

(٦٩) Horowitz, op. cit. p. 7.

(٧٠) Ibid., p. 8.

(٧١) Mis,l C. W., ShTeociological Imagination, p. 61.

ومن حيث القول بأن الدراسات الامبيريقية تحاول الربط بين مختلف قطاعات الحياة الانسانية بدلا من التركيز على دراسة قطاع واحد ، يقول ملز : اننى لا أعتقد أن ذلك القول صحيح ، ويكفى للتدليل على ذلك أن نقارن بين كتابات الرواد الأوائل من أمثال ماركس وسبنسر وفيبر وبين كتابات أنصار الاتجاه الامبيريقى . فالكتابات الأولى كانت تهتم بمعالجة الظواهر والنظم الاجتماعية فى ترابطها وتساندها الوظيفى ، على حين أن الدراسات الامبيريقية لاتعنى الا بايجاد الارتباطات الاحصائية . (٧٢)

ومن حيث القول بأن البحوث الامبيريقية تفضل دراسة المواقف والمشكلات الاجتماعية المتكررة ، يقول ملز : قد يفهم من العبارة السابقة أن الامبيريقيين يتجهون اتجاها بنائيا، حيث أن التكرارات أو الانتظامات التى تحدث بالمجتمع ترتكز على الوحدات التى يتألف منها البناء الاجتماعى العام . فلو نظرنا الى الحملات السياسية فى الولايات المتحدة مثلا ، فاننا نجد انها ترتبط بتركيب الاحزاب القائمة ، وبالأسس الاقتصادية التى ترتكز عليها ، وبالادوار التى تؤديها فى الحياة الاجتماعية ، ولذا فان الدراسة البنائية لتلك الحملات تستلزم دراسة التنظيمات الحزبية ، والصلات القائمة بينها وبين مختلف التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية ، غير أن لازارسفيلد لايعنى ذلك مطلقا ، وانما يعنى ان الانتخابات عملية متكررة ويشترك فيها أشخاص كثيرون ، ونتيجة لعمومية هذه الظاهرة وتكرارها فان من الممكن دراسة سلوك الافراد فى مجال التصويت دراسة احصائية متكررة . (٧٣)

أما عن تركيز الدراسات الامبيريقية على الظواهر المعاصرة بدلا من تركيزها على دراسة الوقائع التاريخية ، فيقول ملز : ان هذا التحيز المعرفى يتعارض مع صياغة مشكلات هامة لها دلالتها فى العلم الاجتماعى ، ذلك لأن الوقائع التاريخية تقدم مادة أساسية ولازمة للدراسة فى العلوم الاجتماعية ، ولا يمكن الاستغناء عنها بأى حال من الاحوال . (٧٤)

ومن حيث تفسير الوقائع الاجتماعية يرى ملز أن لازارسفيلد يهبط بالحقائق السوسيولوجية الى مستوى المتغيرات السيكلوجية ، ويقتصر على المتغيرات التى تفيد فى البحث الاحصائى ، ويستدل على ذلك بقول لازارسفيلد : ان ثمة شيئا ما فى شخصيات وخبرات واتجاهات الناس تجعلهم يتصرفون بأساليب مختلفة فى المواقف التى تبدو متماثلة. ثم يمضى ملز الى القول بأن «النظرية الاجتماعية – وفقا للنظرة الامبيريقية – تصبح فى جملتها مجرد تجميع منظم للمفاهيم والمتغيرات التى تفيد فقط فى تفسير البيانات الاحصائية . وهذا الاتجاه من شأنه أن يجعل منهج البحث غاية فى ذاته بدلا من أن يكون وسيلة للحصول على حقائق تفيد فى اثراء النظرية الاجتماعية» (٧٥)

ومن حيث موقفه من الاتجاه الامبيريقى بصفة عامة ، فانه ينتقد النزعة المتعالمة لدى الباحثين الاجتماعيين بقوله :

يوجد بين انصار الاتجاه الامبيريقى فريق من المتعالمين الذين يريدون أن يعالجوا الظواهر الاجتماعية والتاريخية بنفس الاساليب التى يستخدمها العلماء الطبيعيون فى معالجتهم

---

(٧٢) Ibid., p. 61.

(٧٣) Ibid., p. 62.

(٧٤) Ibid., p. 62.

(٧٥) Ibid., p. 63.

للظواهر الطبيعية ... وهذه النظرة تتجاهل جوانب ثلاثة على درجة كبيرة من الاهمية هى :

(١) طبيعة الفكر وتأثيره فى التاريخ الانسانى .

(٢) طبيعة القوة وعلاقتها بالمعرفة .

(٣) معنى الفعل الخلقى وصلته بالمعرفة . (٧٦)

وهناك فريق آخر من انصار هذا الاتجاه يتمثل فى الاحصائى الكبير الذى يجزىء الوقائع الى ذرات صغيرة الى الدرجة التى تجعل من الصعب التعرف على الاختلافات القائمة بينها .. وهؤلاء عن طريق المناهج والاجراءات التى يستخدمونها ، والتى تحتاج الى كثير من النفقات ينجحون فى جعل الناس والمجتمعات شيئا تافها ... ليس هذا فحسب ، بل انهم ينجحون أيضا فى جعل عقولهم تافهة . (٧٧)

ويقول عنهم أيضا :

لقد استطاع بعض أنصار هذا الاتجاه أن يحصلوا على شهرة منقطعة النظير ، غير أنهم لم يضعوا مؤلفا واحدا فى العلم له قيمته ، ولم يقدموا اضافات تذكر فى مجال المعرفة السوسيولوجية . وتقوم شهرتهم العلمية على مراكزهم الاكاديمية ... فهم أعضاء لجان وأعضاء فى هيئات استشارية ، وفى استطاعتهم أن يجدوا لك وظيفة ، ومنحة للبحث ... انهم نوع جديد وغريب للبيروقراطى المتحكم .. وبالنسبة لهم يحل تقرير البحث محل الكتاب .. انهم يستطيعون أن يضعوا خطة للبحث ، وان يقوموا بانشاء مدرسة ، ولكنى أكون فى غاية الدهشة والعجب لو أنهم تمكنوا بعد عشرين عاما من البحث والتدريس والملاحظة والتفكير من تأليف كتاب واحد يخبرونك فيه عما يعتقدون انه يدور فى العالم ، أو يعالجون فيه المشكلات الاساسية للناس الذين يعيشون فى زمانهم . وفى الوقت الذى نجدهم فيه يقدرون العمل الذى يقومون به على أساس بلايين الساعات من الجهد البشرى ، فانهم لايستطيعون أن يقدموا معرفة لها قيمتها العلمية ، وأول شيء يتساءلون عنه هو المسائل المتعلقة بالمناهج والبحث . (٧٨)

وعن نوعية المشكلات التى تعالجها البحوث الامبيريقية يقول :

كثير من مديرى المؤسسات يحبون أن يقدموا منحا مالية لمشروعات البحث التى يعتقدون انها بعيدة عن القضايا والمسائل الايديولوجية . وهذه المشروعات تكون من النوع الذى يمكن أن يحمل حرف (S) وهو — فى نظر العلماء — الحرف الاول من كلمة « علمى Scientific » ، غير أنه لا يرمز فى الواقع الا لكلمة « آمن Safe » وهذا الأمان لايحدث الا لأن المشروع تافه فى ذاته ، ولايتعلق بمشكلات ذات أهمية ... وهكذا يمكن القول بأن الاموال التى تخصص للبحوث تميل الى تشجيع أسلوب البحث البيروقراطى ، « الكبير large-scale » ، الذى يدرس مشكلات « صغيرة Small-scale » ، عن طريق من

(٧٦) Mills, I.B.M. Plus Reality Plus Humanism = Sociology in Power, Politics and People., p. 569.

(٧٧) Ibid., p. 569.

(٧٨) Ibid., p. 570.

يعرفون باسم «العلماء» . وهؤلاء فى ممارستهم لعملهم يجعلون العلوم الاجتماعية مجرد منهج للبحث ، وهذا المنهج لايفيد فى النهاية فى التعرف على حقيقة الانسان أو المجتمع . (٧٩)

وعن النتائج المترتبة علىانتشار نمطالبحث الامبيريقى يقول :

ان تركيز البحوث الامبيريقية فى المؤسسات يؤدى الى زيادة الاهتمام بالجوانب التطبيقية، حيث ان المديرين لاتعنيهم الا البحوث التى تمكنهم من الاختيار بين بدائل متعددة .

وعالم الاجتماع – الذى يعنى بالجوانب التطبيقية – يجد نفسه فى المدى الطويل بعيدا عن الجمهور Public ومرتبطا بأشخاص معينين لهم اهتمامات معينة ، وهؤلاء هم المستفيدون . وهذا التحول من الجمهور الى المستفيد يقضى تماما على فكرة الموضوعية ، ذلك لأن المشكلات تتحدد من قبل المستفيد ، كما أن الباحث يجد نفسه مسئولا مسئولية مباشرة امام هؤلاء المستفيدين . ونتيجةلذلك فان البحث التطبيقى يساعد على الاقلال من الحافز الشخصى ، ويقضى على عملية الابداع الفكرى ، وينمى صفة الانتهازية لدىالباحث. ومهما تكن حرية الباحث فى اختياره للوسائل والاجراءات الفنية ، فان حوافزه واهتماماته تظل فى العادة خاضعة لحوافز واهتمامات المستفيد . (٨٠)

ثم يحدد موقفه الشخصى من البحث الامبيريقى بقوله :

« وانا عادة لا أحب القيام بالعمل الامبيريقى اذا أمكننى تجنبه ، لأنه يفرض على القائم به أعباء مرهقة فى حالة عدم وجود هيئة من العاملين ، كما ان وجود مثل هذه الهيئة من ناحية أخرى غالبا ما يفرض أعباء أكثر ارهاقا » . (٨١)

ويقول :

« وقدر كبير من البحث الامبيريقى يتصف بالضحالة وعدم اثارة الاهتمام . والواقع ان الكثير من هذه البحوث لايزيد عن مجرد تدريب شكلى يؤديه الدارسون المبتدئون أو – فى بعض الاحيان – ميدان يتجه اليه أولئك الذين لايستطيعون معالجة موضوعات العلوم الاجتماعية الاساسية والاكثر صعوبة ، وليس فى البحث الامبيريقى فضل يزيد عما فى مجرد القراءة فى حد ذاتها » . (٨٢)

ثالثا – الاتجاه العقلى (الكلى – الشمولى)

(١) فلسفته وسماته الأساسية :

اتجه كثير من الرواد الأوائل من حملةالتقليد الكلاسيكى لعلم الاجتماع الىدراسةالموضوعات ذات الصبغة التاريخية أو الفلسفية ، وكانوا يعتمدون على النظرة الكلية الشاملة فى دراسة الوقائع الاجتماعية ، وفى وضع نظريات على مستوى عال من التجريد . وقد عرف أسلوبهم فى التفكير باسم « الاسلوب العقلى » حيثانه يعتمد فى تحليله للواقع الاجتماعى وتفسيره على التفكير النظرى الذى تدور حلقاته فىعقل الباحث ، ويتجه الى ارساء دعائم البناء المنطقى للعلم عن طريق اقامة انساق منطقية، وانماط تصورية ، واطر نظرية لا تستند الى

---

(٧٩) Ibid., p. 570.

(٨٠) Mills, C. W., Two Styles of Social Science Research, in Power, Politics and People, p. 556.

(٨١) Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 205.

(٨٢) Ibid., p. 205.

الواقع التجريبى . كما عرف أيضا باسم « الاسلوب الكلى أو الشمولى » حيث انه يركز على الدراسة الكلية الشاملة للوقائع الاجتماعية بأبعادها المتعددة ، وعلاقاتها المتشابكة فى كافة المجتمعات الانسانية .

وقد استعان المفكرون من انصار هذا الاتجاه بالمنهج التاريخى للوصول الى المبادىء العامة التى تحكم الظواهر الاجتماعية ، والوقوف على عوامل تغيرها ونموها وانتقالها من حال الى حال .

ومن الأمثلة على ذلك ما نجده لدى « أوجيست كونت » حيث توصل فى تتبعه لتطور منهج التفكير الانسانى الى قانونه المشهور باسم « قانون الحالات الثلاث La Loi des trois etats » ، وقد حدد صيغته فى هذه العبارة : بناء على طبيعة العقل الانسانى نفسها لابد لكل فرع من فروع معرفتنا من المرور فى تطوره بثلاث حالات متعاقبة : الحالة اللاهوتية (أو الخرافية) ، والحالة الميتافيزيقية (أو التجريدية) ، والحالة الوضعية (أو العلمية) . وطريقة التفكير الاولى (أى اللاهوتية) هى نقطة البدء للذكاء الانسانى والثالثة (أى الوضعية) هي حالته النهائية الثابتة . أما الثانية (أى الميتافيزيقية) فانها فقط مرحلة انتقال بينهما . (٨٣)

وما نجده عند كونت نجده عند « مانهايم » حيث يقول بوجود مراحل تطورية ثلاث تمر بها المجتمعات المختلفة هى : مرحلة الاكتشاف عن طريق الصدفة أو المحاولة والخطأ Finden تليها مرحلة الاختراع Erfinden ، ثم تأتى فى آخر الأمر مرحلة التنظيم المتعمد والتخطيط Planen . (٨٤)

وبالاضافة الى المنهج التاريخى ، استعان المفكرون من انصار هذا الاتجاه بالمنهج المقارن للوصول الى تعميمات عريضة تتعلق بمختلف الظواهر والنظم والانساق . وكانت المقارنة تتخذ صورا وأشكالا متعددة ، من بينها المقارنة بين عدد كبير من الظواهر فى مجتمع واحد فقط ، والمقارنة بين مجموعات من الظواهر فى مجتمعات متجانسة ، والمقارنة بين ظواهر مختلفة فى مجتمعات غير متجانسة .

أما من حيث الموضوعات التي دارت حولها دراساتهم ، فكانت تتركز حول مجموعة من المحاور هي : (١) دراسة النظم والانساق الاجتماعية كنسق الأسرة والدين والسياسة والاقتصاد ، حيث أن المجتمع ككل يتألف من مجموعة النظم والانساق التى تعمل على تماسكه واستمرار وحدته ، (٢) دراسة العلاقات المتبادلة بين النظم والانساق الاجتماعية لما بينها من ترابط وتساند وظيفى ، (٣) دراسة الافعال الاجتماعية للوقوف على أنواع العلاقات الاجتماعية التي تدخل فى تكوين البناء الاجتماعى ، بصرف النظر عن النظم التى تنتمى اليها تلك الافعال والعلاقات ، (٤) دراسة المجتمعات الكلية لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف بينها ، والوصول الى أحكام عامة متعلقة بنشأة المجتمعات الانسانية وتطورها ، (٨٥) ، (٥) دراسة الانماط المختلفة لشخصيات الرجال والنساء خلال المرحلة التاريخية التى يجتازها المجتمع ، وما يمكن ان يطرأ على هذه

---

(٨٣) Comte, A., Philosophie Positive, Vol. 1, pp. 4, 5.

(٨٤) Mannheim, K., From Trial and Error to Planning, in Bennis et al., The Planning of Change, New York, 1962, pp. 35-37.

(٨٥) Inkeles, A., What is sociology ? An Introduction to the Discipline and Profession, Prentice-Hall, New Jersey, 1964, p. 7.

الانماط من تغيرات فى المراحل التاريخية التالية . (٨٦)

ويذهب « ملز » الى أن هذا الاسلوب من التفكير – وان كانت له جذوره القديمة – الا انه لم يظهر بوضوح الا فى كتابات كبار المفكرين من أمثال ماكس فيبر ، وكارل ماركس ، وروبرت ميشيل ، وجورج زيمل ، وكارل مانهايم . (٨٧) فقد وجه هؤلاء المفكرون عنايتهم الى دراسة مجتمعات كلية ، ومقارنتها بغيرها من المجتمعات ، مع اهتمام واضح بايجاد العلاقات القائمة بين مختلف النظم التى يتألف منها البناء الاجتماعى العام ، والربط بينها وبين الطابع العام لشخصيات الرجال والنساء فى تلك **المجتمعات** .

فاذا اخذنا « ماكس فيبر » على سبيل المثال فاننا نجده يستعين بالتفكير النظرى الخالص فى دراساته المستفيضة التي قام بها مما دعا « تولكوت بارسونز » الى القول بأن فيبر كان فيلسوفا اكثر مما هو عالم اجتماع ، كما وصفه البعض بأنه كان « منظراً Theorist » يحاول أن يخضع الوقائع لنظرياته ، ويختار منها مايؤيدها . (٨٨) وقد انصب اهتمامه على دراسة كثير من الموضوعات المتعلقة بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية ، شأنه فى ذلك شأن غيره من ممثلى هذا الاتجاه ، فقام بدراسات مفصلة عن الدين ، والحياة الاقتصادية ، والاحزاب ، واشكال التنظيمات السياسية المختلفة ، والسلطة ، والبيروقراطية ، ونظام الطبقات والطوائف المغلقة ، والمدينة ، والموسيقى (٨٩) كما عنى بدراسة العلاقات المتبادلة بين النظم الاجتماعية لما بينها من تساند وظيفى واعتماد متبادل ، واستأثرت دراسة العلاقة بين كل من الدين والنشاط الاقتصادى ، والدين والاوضاع الطبقية بقسط كبير من اهتمامه ، كما اهتم فى دراساته بتحديد الخصائص والسمات المميزة للحضارة الغربية ، (٩٠) وهو فى ذلك يتفق مع المفكرين من أنصار الاتجاه العقلى فى تصورهم للمجتمع الانسانى بأسره على أنه وحدة الدراسة والتحليل السوسيولوجي وفى اعتمادهم على المنهج فى اصدار الاحكام العامة المتعلقة بظواهر الحياة الاجتماعية على اختلاف أنواعها .

وليس ادل على عمومية الموضوعات التى اختارها فيبر للدراسة من المحاولة التى قام بها فى بداية حياته العلمية لدراسة العلاقة بين الاخلاق البروتستنتية وروح الراسمالية ، والتى حاول فيها أن يختبر الاتجاه الرئيسى للمدرسة الماركسية ، والذى يذهب الى ان جميع التغيرات التى تحدث فى البناء العلوى للمجتمع بما يشتمل عليه من آراء وقيم وفلسفات ومعتقدات ليست الا انعكاسا للتغيرات التى تحدث فى الاساس الاقتصادى. وقد انتهى فيبر الى نتيجة مغايرة لما ذهب اليه ماركس حيث توصل الى أن الدين هو القوة التاريخية المحركة للراسمالية .

لقد كانت القضية الكبرى التي تشغل تفكيره هي علة ظهور الراسمالية فى المناطق

---

(٨٦) Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 6.

(٨٧) Mills, C. W. Two styles of social science research in power, politics and people, p. 553.

(٨٨) Parsons, T., The Structure of Social Action, Free Press, 1949, p. 501.

(٨٩) Inkeles, A., op. cit., p. 7.

(٩٠) Bendix, R., Max Weber : An Intellectual Portrait, New York, Doubleday, 1960, p. 265.

البروتستنتية ، أو ظهور البروتستنتية فى المناطق الصناعية المتقدمة ، وانتهى الى أن التحرر الذى تمثله البروتستنتية يتلوه تحرر اقتصادى تمثله الرأسمالية ، ومادامت البروتستنتية مذهبا يدعو الى الحرية ، فان الرأسمالية هي الوليد الطبيعى لها ، لانها تقوم على الحرية فى علاقات الانتاج .

وقد اورد ڤيبر عدة أسانيد حاول ان يدلل بها على أن العقيدة البروتستنتية كان لها أثرها الكبير فى تشكيل شخصيات أصحاب المشروعات من أفراد الطبقة الوسطى . فالخلق البروتستنتى الذى كان يتحلى به البيورينان الأوائل كان يدعم مجموعة من القيم كان لها أثرها فى قيام النظام الراسمالى الصناعى . وهذه القيم هي :

(١) العمل الشاق وضبط النفس .

(٢) الابتكار والتملك .

(٣) الفردية والمنافسة . (٩١)

ولقد كان ماكس ڤيبر فى كل دراساته ــ شأنه شأن غيره من أصحاب هذا الاتجاه ــ يعتمد على النظرة الكلية الشاملة فى دراسة الوقائع الاجتماعية ، ويتجه الى وضع نظريات على مستوى عال من التجريد عن اى موضوع يدرسه ، سواء كان متصلا بمكونات البناء الاجتماعى ، أو عناصر الثقافة ، أو ديناميات الشخصية .

(٢) الكتابات التى تمثل الاتجاه العقلى (الكلى ــ الشمولى) :

ارتبط الاتجاه العقلى بكتابات الرواد الأوائل لعلم الاجتماع ، وظهر بصورة واضحة فى أعمال عدد كبير من المفكرين من أمثال فيبر ، وزيمل ، ودوركايم ، وڤبلن ، ومانهايم ، وميشيل ، وموسكا ، وشبنجلر . ويرى ملز أن ماكس ڤيبر يأتى فى طليعة المفكرين من أصحاب هذا الاتجاه لنزعته اللبرالية التىظهر أثرها واضحا فى كتاباته ، ولما كان يتمتع به من قدرة تحليلية فائقة مكنته من معالجة كثير من الموضوعات التي تصدى لدراستها بعمق والتىتناولت مختلف جوانبالحياة الاجتماعية كالدين والاقتصاد والسياسة والطبقات الاجتماعية والبيروقراطية والسلطة ، فضلا عن خصوبة الآراء والنظريات التى توصل اليها وبخاصة فى مجال مناقشته للنظرية الماركسية، وقوله بأهمية العوامل الفكرية فى الحياة الاجتماعية . (٩٢) أما كتابات باريتو ــ التى ترجم معظمها الى اللغة الانجليزية خلال الثلاثينات ــ فيرى أنها لا تضيف جديدا فى مجال النظرية السوسيولوجية ، وينصح بعدم الاهتمام بها .

وللاحاطة بالميادين التي عالجها أصحاب هذا الاتجاه ، والموضوعات التى تناولوها بالدراسة ، والآراء والنظريات التى توصلوا اليها ، يوصى ملزبالرجوع الى المؤلفات التالية :

ــ زيمل : الصراع

سوسيولوجية جورج زيمل

---

(٩١) Broom, L., and Selznick, Sociology, A Text with adapted readings, 1956, pp. 520-523.

حسن حنفى : الدين والراسمالية حوارمعماكسفيبر،الكاتب ، ديسمبر ، ١٩٦٩ ، العدد ١٠٥ ، السنةالتاسعة.

(٩٢) Mills, C. W., I.B.M. Plus Reality Plus Humanism = Sociology, in Power, Politics and People, p. 272.

ــ دوركايم : الانتحار

تقسيم العمل الاجتماعى

ــ موسكا : الطبقة الحاكمة

ــ ميشيل : الاحزاب السياسية

ــ مانهايم : الايديولوجية واليوتوبيا

الانسان والمجتمع فى عصر اعادة البناء

ــ ڤبلن : نظرية الطبقة المرفهة

الملاك المتغيبون

ــ هيوز : الدراسة التي كتبها عن كتاب

شبنجلر : تدهور الغرب

ــ كورنفورد : الترجمةالتي قام بهالجمهورية افلاطون

ــ لاسويل وكابلان : القوة والمجتمع

ــ دال وليندبلوم : السياسة والاقتصاد والرفاهية

ويضيف ملز الىالمؤلفات السابقةالدراسات التي تعالج البناء الاجتماعى العام ، أو تكتفى بدراسة بعض النظم والعلاقات الاجتماعية ، ويوصى بقراءة المؤلفات التالية :

ــ ميردال : معضلة امريكية (وهذا الكتاب وان كان يعالج مشكلة الزنوج فى الولايات المتحدة الا انه يقدم اضافات نظرية تتعلق بكثير من المسائل الاجتماعية) .

ــ نيومان : البهيموث Behemoth

ــ نورمان : ظهور اليابان كدولة حديثة

وبالنسبة للنظم والمؤسسات الحربية ، فقد كتب **هانزسبير** مجموعة قيمة من المقالات فى هذا المجال ، بالاضافة الى المؤلفات التالية :

ــ سبير : النظام الاجتماعى ومخاطر الحرب

ــ فاجت : تاريخ النظام الحربى

ــ ايرل : صناع الاستراتيجية الحديثة.(٩٣)

وبالنسبة للاهمية الاجتماعية والسياسية للبناء الاقتصادى ، فان كتابات **شومبيتر** ، **وجالبريث** تعتبر من احسن ما كتب فى هذا المجال .

وبالنسبة لاهمية وقت الفراغ والعلاقةبينه وبين العمل ، يمكن الرجوع الى الكتاب التالى:

ــ ديرانت : مشكلة وقت الفراغ

ومن احسن الكتابات التى ظهرت عن الاتجاهات الدينية فى الولايات المتحدة ما يأتى:

ــ شنيدر : الدين فى أمريكا القرن العشرين

وفى مجال العلاقات الدولية يمكن الرجوع الى الكتاب التالى :

ــ كار : أزمة العشرين عاما (٩٤)

وفي مجال العلاقات الدولية يمكن الرجوع الى المؤلفين التاليين :

ــ ويليام هوايت : هل من مستمع ؟ (وعلى الرغم من أن المؤلف لايوضح المعنى الكامل لما يريد ان يقوله ، الا ان الكتاب يمثل الاتجاه

---

(٩٣) Ibid., p. 573.

(٩٤) Ibid., p. 574.

الكلاسيكى فى البحث الميدانى حيث كان الباحث ينزل بنفسه الى الميدان لجمع مادة الدراسة بدلا من اعتماده على اربعين أو خمسين من جامعى البيانات) .

ـ هنتر : بناء القوة فى المجتمع المحلى . (ويعتبر هذا الكتاب من أحسن الكتب التى ظهرت عن المجتمعات المحلية منذ الدراسة التى قام بها روبرت ليند وهيلين ليند عن مديلتاون . (٩٥)

ومن الكتب التي لهاأهميتها فى مجال العلاقة بين الفن والمجتمع مايلى :

ـ هاوزر : التاريخ الاجتماعى للفن

ـ ليكاكس : دراسات فى الواقعية الاوربية

ومن الكتب الحديثة التي تأثرت بتقليد مدرسة التحليل النفسى فىدراستها للشخصية مايأتى :

ـ فروم : الهرب من الحرية (وقد حاول فيه المؤلف ان يوجد العلاقة بين النظم الاقتصادية والدينية وبين انماط الشخصية)

ـ ادورنو وآخرون : الشخصية التسلطية (وعلى الرغم من أن الكتاب تعرض لكثير من النقد المنهجى ، الا انه لايزال يحتفظ بقيمته العلمية .

ـ لونتال وجوترمان : انبياء الخداع

وبالنسبة للطابع التاريخى للعصر الذى نعيش فيه ، فان علماء الاجتماع لم يقدموا اضافات لها اهميتها فى هذا الميدان ، غير أن من الممكن الرجوع الى ما كتبه غيرهم من المتخصصين فى فروع العلوم الاجتماعية الاخرى ومن أحسن ما كتب فى هذا المجال ما يلى :

ـ توينبى : دراسة التاريخ (ستة مجلدات)

ـ سوروكن : الفلسفات الاجتماعية فى عصر متأزم

ـ ليويث : المعنى فى التاريخ

ـ تيليش : العصر البروتستنتى

ـ كار : المجتمع الجديد

ـ ريزمان : الجمهور الوحيد

ـ شتيرنبرج : الرأسمالية والاشتراكية فى الميزان (٩٦)

ويرى ملز أن هذه المجموعة من الكتابات ليست الا عينة مختارة من الكتب الكلاسيكية التى تمثل الاتجاه العقلى ـ بنظرته الكلية الشاملة ، واعتماده على دراسة الوقائع الاجتماعية بأبعادها المتعددة ، وعلاقاتها المتشابكة ، ويوصى بالاطلاع عليها ودراستها واستيعابها ، حيث أنها تتميز بالأصالة ، وتتسم بالعمق بعكس مايحدث فى البحوث الامبيريقية .

● ● ●

(٣) أوجه الاختلاف بين الاتجاه الامبيريقى والاتجاه العقلى :

يذهب ملز الى أن هناك ـ على الاقل ـ ثلاثة اختلافات منطقية بين الاتجاهين . وهذه الاختلافات تتمثل فى أن الدراسات الامبيريقية أكثر موضوعية ، وأكثر قدرة على النمو

(٩٥) Ibid., p. 575.

(٩٦) Ibid., p. 575.

التراكمى ، وأكثر قابلية للقياس الاحصائى من الدراسات العقلية . (٩٧)

فمن حيث الموضوعية ، يلاحظ ان الاتجاه الامبيريقى يحصر نفسه فيما هو موضوعى عام ويقصد « بالموضوعى » ما تتساوى علاقته بمختلف الافراد المشاهدين مهما اختلفت الزاوية التى يشاهدون منها . (٩٨)

ومن المعروف أن الموضوعية الكاملة فى العلوم الاجتماعية تعتبر مثلا أعلى يصعب تحقيقه (٩٩) غير أن الاتجاه الامبيريقى أقرب الى تحرى الموضوعية من الاتجاه العقلى، بمعنى ان الباحث الامبيريقى يحاول أن يكون مثل الباحث فى العلوم الطبيعية والكيميائية والبيولوجية حينما يعالج الظواهر التى يدرسها كما لو كانت اشياء، كما أنه يتحرى الحقائق الموضوعية مستعينا بالاساليب التى تتسم بالصدق والثبات ، ويصل الى نتائجه بعد الموازنة والقياس ، ويعرضها بالطريقة التى هي عليها ، لا كما ينبغى أن تكون . اما الباحث ذو النظرة

---

(٩٧) Mills, C. W., Two Styles of Social Science Research, p. 557.

(٩٨) يقول برتراند راسل : لكى نوضح الفرق بين « الموضوعية » و « الذاتية » نقول : افرض أن عددا كبيرا من المتفرجين فى مسرح كانوا يشاهدون في آن واحد مايجرى على خشبة المسرح ، وكذلك كان فى المسرح عدة آلات للتصوير تلتقط فى آن واحد صور ما يحدث على خشبة المسرح ، فعندئذ تكون الصور التى تلتقطها آلات التصوير ، وكذلك الصور التى يتلقاها المتفرجون ، متفقة فى وجوه ومختلفة في وجوه ، ونستخدم كلمة « موضوعى » لنصف بها ذلك الجانب الذى يشترك فيه المتفرجون جميعا ، أو آلات التصوير جميعا . كما سنستخدم كلمة « ذاتى » لنصف بها الجوانب التى ينفرد بها متفرج دون غيره ، او آلة من آلات التصوير دون غيرها، فسيبدو الممثل على خشبة المسرح أطول عند المتفرج القريب منه عند المتفرج البعيد ، اما اذا وقف الممثلون فى صف واحد ، فسيبدون صفا واحدا عند المتفرجين كافة ، واذن فما دام وقوفهم فى صف واحد أمرا اتفقت عليه آلات التصوير كلها واتفق عليه المتفرجون كلهم على السواء ، فهو جانب موضوعى من النظر المرئى ، على حين ان اختلاف اطوال الممثلين عند القريبين منهم بالنسبة اليها عند البعيدين عنهم أمر ذاتى ، وعلى هذا فالذاتية امر لايقتصر على مجرد الاهواء الشخصية بل هو احد جوانب الطبيعة نفسها ، ومعناها ان المؤتمر الواحد لايبدو للأعين المختلفة فى اوضاعها على صورة واحدة ، اما اذا كان في هذا المؤثر جوانب لاتتغير صورتها عند مختلف الأعين مهما اختلفت اوضاعها ، كانت تلك الجوانب المشتركة « موضوعية » .

(برتراند راسل : الفلسفة بنظرة علمية ، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ، ص ١٣١) .

(٩٩) يشير «جيبسون» الى ان الباحثين الاجتماعيين - باعتبارهم افرادا يعيشون فى مجتمعات ويتفاعلون مع اوضاع الحياة القائمة فيها ، ويقبلون الوانا معينة من أساليب التفكير والسلوك القائمة فى مجتمعاتهم - فان ثمة عوامل قد تنأى بهم عن الموضوعية . وهذه العوامل هى : تاثير الدوافع الخاصة ، وتاثير العادة ، وتاثير الموقف الاجتماعى ، وتاثير قيم الافراد فيما يقومون بدراسته .

فالدوافع الخاصة كثيرا ما تلون نظرة الانسان الى الأمور ، فتجعله يتعصب لافكاره ومعتقداته ، او يتحيز لرأى دون آخر مبتعدا عن الحقائق الموضوعية . اما عن تاثير العادة ، فان كثيرا من المعتقدات التى تنتشر فى المجتمعات لاتقوم على اساس علمى صحيح ، وبالرغم من ذلك فان الافراد يقبلونها بحكم العادة ، ويسلمون بها دون نقد او تمحيص ، وقد يصعب على الباحث او المفكر ان يجرد نفسه من تاثيرها او يكتشفها لشدة ذيوعها والتسليم بها تسليما مطلقا . اما تاثير الموقف الاجتماعى ، فان المركز الذى يشغله الانسان ، والطبقة التي ينتمي اليها ، والعصر الذى يعيش فيه ، هذه المواقف وغيرها قد تؤثر فيما يصل اليه من نتائج او فيما يصدره من احكام . اما عن تاثير القيم ، فان من الصعب على الانسان ان يتجاهل قيمه وهو بسبيل البحث عن الحقائق ، وكثيرا ما ينظر الى الظاهرة التي يقوم بدراستها لا كما هى ، ولكن على الوجه التي يريدها عليه . والباحث حينما يتجه الى دراسة ما هو مرغوب فيه ، يغفل كثيرا من الحقائق الموضوعية المتعلقة بالحياة الاجتماعية .

(Gibson : The Logic of Social Inquiry, Chap. 7)

الشمولية فانه يتجه الى تحقيق اكبر قدر ممكن من وضوح الرؤية للواقع الاجتماعى ، ولذا فانه لايهتم كثيرا باختيار أو تقنين الادوات والمقاييس التى تساعد على تقليل مخاطر التحيز الذاتى .

ويترتب على التزام صفة الموضوعية فى البحوث الامبيريقية ان تكون نتائج البحث قابلة للاختبار بحيث اذا اختار باحث آخر نفس الظاهرة ، واتبع نفس الخطوات ، واستخدام نفس الاجراءات المنهجية ، امكنه ان يحصل على نتائج مماثلة . ويوضح ملز هذه النقطة بقوله : ان من الممكن خلال اعوام قليلة ان ندرب اشخاصا معينين ليقوموا بنفس دراسة « ساندسكى Sandusky » ، (١٠٠) ، غير ان ذلك يصعب تحقيقه بالنسبة للدراسة التى اجريت فى « ميدلتاون » ، ومن الممكن ايضا ان نختار عينة اخرى من الجنود ونطبق عليهم مقياس « الروح المعنوية » الذى استخدمه « ستوفر » فى دراسته عن الجندى الامريكى ، غير ان دراسة ماكس ڤيبر عن البيروقراطية لم تتكرر ، ولم يحدث ان قام باحث آخر بصياغة أفكار مماثلة لما توصل اليه ڤيبر على الرغم من ان عددا كبيرا من المفكرين تعرضوا لدراسته بالنقد والتحليل . (١٠١) .

ومن حيث القدرة على النمو التراكمى ، فان النتائج التى يتوصل اليها بحث امبيريقى سابق تكون هى نفسها المقدمات التى يبدأ منها بحث لاحق ، فهناك امكانية لاعادة بحث سابق replication of a study ، (١٠٢) او للتحقق من صحة نتائج سبق الوصول اليها ، او لاضافة متغيرات جديدة ، او الكشف عن جوانب يشوبها الغموض والظلام areas of darkness او القاء اضواء على نقاط تضاربت حولها آراء الباحثين وفقا للاطار المرجعى الذى يتخذه كل منهم منطلقا للدراسة. وهنا يبدو فارق من أهم الفوارق بين الحقائق الامبيريقية والحقائق التى تقوم على اساس تأملى . فالحقائق الامبيريقية تقبل الاندماج معا فى منظومة واحدة نسقية البناء ، وهى ليست بالانتاج العقلى الذى ينتجه من أوله الى آخره شخص واحد بمفرده ، بخلاف الحال فى الدراسات العقلية البحتة التى بنى فيها كل مفكر نسقه الفكرى من الاساس الى القمة كأنما هو عمل فردى فنى لا يجوز ان يشارك فيه أحد" أحداً . ولعل أصدق وصف للباحثين الامبيريقيين تشبيههم بالطوابق فى البناء الواحد يكمل احدها الآخر ، بعكس المفكرين من انصار الاتجاه التأملى الذين يشبهون الاهرامات حيث يستقل كل منها عن الآخر . (١٠٣) .

---

(١٠٠) Lazarsfeld, p. et al., The People's Choice, New York, 1944.

(١٠١) Mills, C. W., Two Styles of Social Science Research, p. 557.

(١٠٢) Whitney, E., The Elements of Research, New York, 1946, p. 70.

(١٠٣) زكي نجيب محمود : فلسفة وفن ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٣ ، ص ١٧٠ .

الاتجاه الامبيريقي فانهم يعتمدون على النظـرة « الجزيئية molecular »في مرحلتىالملاحظة والتفسير (١٠٧)

واذا اخذنا فى الاعتبـار عمليتى المـلاحظة والتفسير ، فاننا نواجـه باحتمـالات أربعة يوضحها التخطيط التالى :

المشكلات التي تخضع للملاحظة

	كلية	جزيئية
التفسيرات		
كليـة	١	٢
جـزيئية	٣	٤

الاحتمال الاول : تكون فيـه الملاحـظات والتفسيرات على المستوى الكلى . وفى هذه الحالة يختار الباحث موضوعا للدراسة عـلى درجة كبيرة من العمومية والتجريد ، ويفسر الظواهر التى يدرسها بارجاعها الى البنـاء الاجتماعى العام ، على أسـاس أن البنـاء الاجتماعى العام يؤثر على سـلوك الجماعات والافراد من خلال تأثير الوسط الاجتمـاعى المباشر .

فقد يصوغ الباحث موضوعا للدراسة على النحو التالى :

ــ لماذا يتبع الناس هتلر ؟

ثم يكون تفسيره لظاهرة التبعية لهتـلر على النحو التالى :

تتميزالمجتمعاتالحديثة بطابعهاالبيروقراطى الذى يعتمد على التنظيم الدقيق والتخطيط المركزى لكافة شئون الحياة . ويعتاد الافراد الخضوع للسلطة متمثلة فى مجموعة منالقواعد واللوائح والاجراءات الواضحة التى تحـدد لهم ما ينبغى عمله . ويترتب على ذلك أن الافراد يفقدون القدرة على توجيه أنفسـهم وعلى اتخاذ القرارات المتعلقة بشئونهمالخاصة والعامة . ولما كان « الروتين البيروقراطى » بقواعده واجراءاته المحددة يفقد فعاليتـه فى أوقات الازمات ، فان الافراد يجدون أنفسهم عاجزين عن التصرف ، ولذا يمتثلون للسلطة متمثلة فى شخص هتلر . (١٠٨)

الاحتمال الثانى : تكون فيه الملاحظات على المستوى الجزيئى ، والتفسيرات على المستوى الكلى .

فقد يبدأ الباحث دراسته بنقاط محـددة على النحو التالى :

ــ الاصـوات التى حصـل عليها هتلر فى الانتخابات العامة .

ــ مشاعر التأييد لهتلر .

ــ مدى الاختلاف بين سكان المناطقالريفية والحضرية فى درجة تأييدهم لهتلر .

ثم يحاول الباحث وضع تفسيرات لهـذه النقاط فى اصطلاحات كلية لها صفة العمومية كأن يقول :

فى البيئات الحضرية تضـعف الروابط الأسرية ، وتحل العـلاقات الثـانوية محل العلاقات الأولية ، ويفقد الناس التوجيه الذى كانت تكفله لهم الاسرة والجماعة الاولية التى ينتمون اليها ، فيصبحون فى حاجة الى مـن يقوم بدور « **الأب البديل** » الذى يقـوم

(١٠٧) Ibid., p. 560.

(١٠٨) Ibid., p. 561.

بتخطيط أمور حياتهم ، والذى يكفل لهم الحماية، ويحقق لهم الأمان، ولذلك يخضعون لهتلر وينقادون له .

الاحتمال الثالث : تكون فيه المشكلة ـ موضوع الملاحظة ـ ذات طابع كلي ، والتفسيرات على المستوى الجزيئى .

وفى هذه الحالة يصوغ الباحث مشكلته على النحو التالى :

ـ لماذا يتبع بعض الناس هتلر ؟

ثم يقيم الباحث تفسيراته مستندا الى الاحصائيات والوقائع الامبيريقية كأن يقول : تشير الاحصاءات المختلفة الى أن ٥ ٪ فقط من السكان أتموا تعليمهم الجامعى ، وهذا معناه ان ثمة ارتباطا بين « الجهل الاجتماعى social ignorance » وبين التبعية لهتلر ويمكن تأييد هذا القول بايجاد العلاقة بين المستوى التعليمى وبين المعرفة السياسية ، وذلك عن طريق الرجوع الى الاستفتاءات المختلفة .

الاحتمال الرابع : تكون فيه المشكلات والتفسيرات على المستوى الجزيئى .

كأن يتساءل الباحث :

ـ لماذا نجد أن ٣٠ ٪ من مجموع السكان البالغين أعطوا أصواتهم الانتخابية لهتلر ؟ ويكون التفسير على النحو التالى :

اذا أخذنا فى الاعتبار مجموعة من المتغيرات مثل التوزيع المكانى (الاقامة فى الريف والحضر) والحالة الدينية ، ومستوى الدخل ، فاننا نجد أن ٨٠ ٪ من بين الذين أعطوا أصواتهم لهتلر يقيمون فى مناطق ريفية ، ويعتنقون المذهب البروتستنتى ، ومن أصحاب الدخل المرتفع ، على حين أن ١٥ ٪ فقط من السكان الحضريين ، الذين يعتنقون المذهب الكاثوليكى ومن ذوى الدخل المنخفض أعطوا أصواتهم الانتخابية لهتلر . وهذا معناه ان ثمة ارتباطا بين المتغيرات الثلاثة السابقة وبين التبعية لهتلر . (١٠٩)

ثم يعلق ملز على الاحتمالات الاربعة السابقة بقوله :

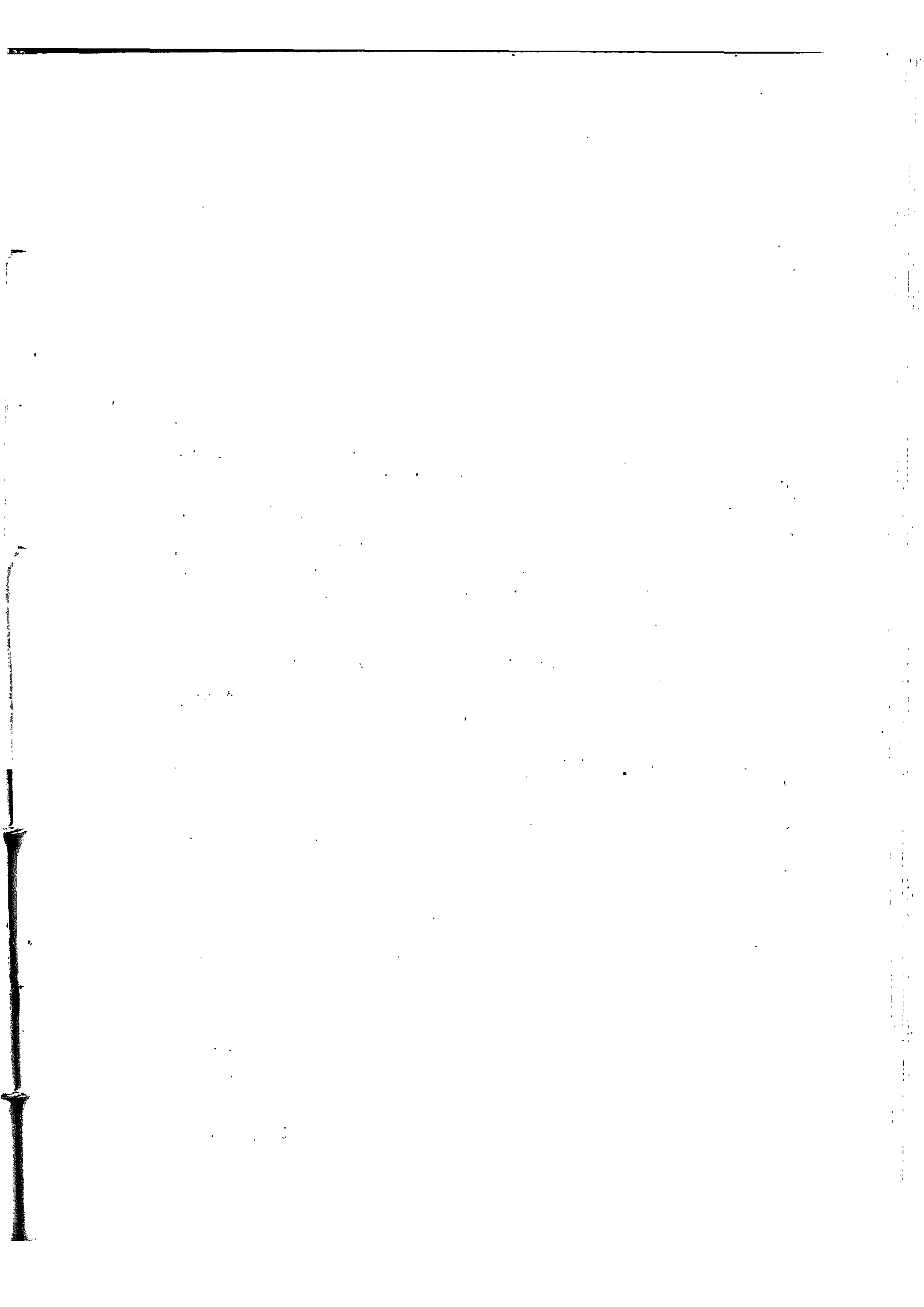
١ ـ ان القصور الذي نلحظه فى النموذجين رقم (١ ، ٤) يرتبط بحقيقة مؤداها أن الباحث فى الحالتين يقف عند مستوى معين من مستويات التجريد . فهو فى النموذج الاول يختار مشكلاته ويقوم بتفسيرها معتمدا على مفاهيم ومصطلحات على مستوى عال من التجريد . ولما كان البرهان الدقيق لا يتحقق بطريقة امبيريقية الا على المستوى الجزئي ، فان الملاحظات والتفسيرات على هذا المستوى لا يمكن التحقق من صحتها . وفى النموذج الرابع يقتصر الباحث على المفاهيم والمصطلحات العملية التي تعتمد على الوقائع المحسوسة وحدها ، فيختار مشكلاته ويقيم تفسيراته على اسس يمكن البرهنة عليها والتحقق من صحتها ، غير أن هذا من شأنه ان يبعد الباحث عن ادراك المعاني الكبرى ، وصياغة التفسيرات التى تتميز بدلالتها العلمية الهامة . (١١٠)

٢ ـ بالنسبة للنموذجين رقم (٢ ، ٣) يجمع الباحث بين النظرة الكلية والنظرة الجزئية فى مرحلتي الملاحظة والتفسير ، غير انه لا يفعل ذلك فى نطاق المرحلة الواحدة من مراحل البحث ، بمعنى أنه فى مرحلة الملاحظة مثلا يعتمد اما **على النظرة الجزئية** أو **على**

---

(١٠٩) Ibid., p. 561.

(١١٠) Ibid., p. 562.



التي كان يمارس بها ملز عمله الفكري ، والتي تتضح من خلالها المعالم الاساسية لعملية البحث . وقد شرح ملز بالتفصيل في الملحق الذي اختتم به كتاب «الخيال السوسيولوجي» الاجراءات التي استخدمها في دراسته عن « صفوة القوة The power elite » ، فتحدث عن أسباب اختياره للموضوع ، ومدى استفادته بالبحوث والدراسات السابقة ، وكيفية تحديده للمفاهيم والمتغيرات ، والمناهج والاساليب التي استخدمها في جمع المادة العلمية اللازمة للدراسة ، الى غير ذلك من موضوعات اجرائية .

ونعرض فيما يلي لهذه النقاط معتمدين على ما كتبه ملز نفسه في هذا المجال .

١ ـ تحديد موضوع الدراسة والنقاط المتصلة به :

يقول ملز : ان فكرة الدراسة وخطة البحث خرجتا من ملفاتي (١١٤) لأن جميع المشروعات عندي تبدأ بهذه الملفات وتنتهي بها ، وليست الكتب في الواقع الا تعبيرا منسقا عن الجهود المتصلة التي تدون في هذه الملفات .

لقد حددت الاطار المبدئي للمشروع ، ثم فحصت ملفي كله ، دون ان أقتصر في فحصي على الاجزاء التي تبدو ذات صلة واضحة بموضوعي ، اذ كثيرا ما يحدث ان يكتشف الخيال وجود علاقات او ارتباطات بين هذه المفردات لم يكن أحد يتصور وجودها من قبل .

وقد اتجهت الى استخدام ملاحظاتي وخبراتي اليومية ، وبدأت في التفكير في الخبرات التي اعترضتني وكانت ذات صلة بمشكلات الصفوة ، ثم ذهبت وتحدثت مع أولئك الذين اعتقدت انهم قد مارسوا الخبرة او التفكير في الجوانب المتعلقة بالموضوع .

وقد قسمتهم الى فئات ثلاث :

١ ـ اشخاص ينتمون الى المجموعة التي اردت دراستها .

٢ ـ اشخاص لهم صلة وثيقة بأفراد هذه المجموعة .

٣ ـ اشخاص لهم اهتمامات مهنية بأفراد هذه المجموعة (١١٥)

ولست أعرف الظروف الاجتماعية الكاملة التي تكفل افضل ممارسة للمهارة الفكرية ، ولكن لا شك ان الانسان عندما يحيط نفسه بدائرة من الناس الذين يجيدون الاصغاء والحديث ـ وقد لا يكون هناك مفر أحيانا من أن يكون من بينهم اشخاص وهميون ـ وعلى أية حال ، فأنني أحاول دائما ان أحيط نفسي بكل عناصر البيئة الاجتماعية والفكرية التي ترتبط بموضوعي ، والتي أعتقد انها قد تهديني الى التفكير في الاتجاهات التي تتفق وعملي ، وهذا يمثل أحد المعاني التي أقصدها عن التحام الحياة الشخصية بالحياة الفكرية .

ولكن كيف يمكن اتخاذ القرار عن النقط الاساسية في البحث ؟ ان هذا القرار لا يمكن اتخاذه الا بعد أن تعاد صياغة المادة العلمية

---

(١١٤) يطالب ملز كل باحث اجتماعي بان ينمي لديه عادة التامل الذاتي بالاحتفاظ بملفات وافية يدور فيها الاحداث والافكار التي تثير في نفسه احاسيس قوية ، ويجمع فيها مقتطفات من الكتب المختلفة ، وبيانات بيبليوجرافية ، ويدون فيها خططا أولية لمشروعات . وقد كان ملز يفعل ذلك ، ويستفيد بملفاته عند دراسته لأي موضوع .

(١١٥) Ibid., p. 201.

المتوفرة بطريقة تساعد على وضع صياغات افتراضية عامة .

وقد وجدت بين هذه « المواد العلمية المتوفرة » في ملفاتي ثلاثة انواع تتصل بموضوع دراستي للصفوة : **أولاها عدة نظريات تتصل بالموضوع** ، ثم **مواد كان قد تولى اعدادها أشخاص آخرون ، وقد وضعت** في **صورة أدلة تؤيد تلك النظريات** ، ثم مواد **تم جمعها فعلا ويسهل تناولها بالدراسة وان لم تكن قد اكتسبت بعد الاهمية النظرية** . (١١٦)

ثم يشير الى انه اخذ في اعتباره الجهود العلمية التى قام بها أمثال : موسكا ، وشومبيتر، ، وڤلبن ، وماركس ، ولازويل ، وميشيل ، وڤيبر ، وباريتو ، فيقول :

وعند مراجعة المذكرات التى اعددتها عن هؤلاء الكتاب ، وجدت انهم يقدمون ثلاثة انواع من التقديرات :

أ ــ فبعضهم تتعلم منه مباشرة عن طريق اعادة صياغة ما يقول صياغة منهجية ، بالنسبة لنقطة معينة من كتاباته ، أو بالنسبة لكل ما يكتبه .

ب ــ وبعضهم تتقبل آراءه أو ترفضها مع ابداء الأسباب والمبررات .

ج ــ وآخرون تنتفع بكتاباتهم كمصدر للايحاءات . وهذا يتضمن ادراك نقط معينة، والتمسك بها ، ثم سؤال نفسك : كيف أستطيع أن اصوغ هذه النقطة فى صورة يمكن اختبارها ، وكيف أستطيع القيام بهذا الاختبار ؟ كيف استطيع أن استخدم هذه النقط كمركز اتجه منه الى التوسع ؟

ويقتطف نصين من مذكراته عن « موسكا » ليصور للقارىء مايحاول وصفه فيقول :

ان موسكا ، علاوة على مايورده من شواهد تاريخية ، يؤيد بحثه بقوله : ان قوة التنظيم هي التى تمكن الاقلية دائما من أن تحكم . وهناك أقليات منظمة تتولى توجيه الامور والرجال ، كما أن هناك أغلبيات غير منظمة تخضع للتوجيه . ولكن لم لا نأخذ فى اعتبارنا أيضا :

١ ــ الاقلية المنظمة

٢ ــ الاغلبية المنظمة

٣ ــ الاقلية غير المنظمة

٤ ــ الاغلبية غير المنظمة . وهذه كلها تستحق الدراسة . (١١٧)

ان أول ما يجب ايضاحه هو : المعنى الدقيق لكلمة « منظم » . واعتقد أن موسكا يعنى بهذه الكلمة : قادر ــ بدرجة ما ــ على رسم وتنفيذ سياسات وأعمال لها صفة الاستمرار والتناسق .

وهناك أمر يطوف بخاطرى (واعتقد ان محوره مشكلات التعريف التى يضعها أمامنا موسكا) : ذلك أننا ــ من القرن التاسع عشر الى القرن العشرين ــ شهدنا تحولا من مجتمع منظم بما يطابق (١ ، ٤) فيما سبق الى مجتمع أقرب فى خصائصه الى (٣ ، ٢) . فقد انتقلنا من دولة تحكمها صفوة مختارة الى دولة منظمة ، لم تعد الصفوة فيها تتمتع بما كان لها من التنظيم أو من قوة الجانب

(١١٦) Ibid., p. 202.

(١١٧) Ibid., p. 203.

المؤشرات الموجودة ، **وثالثا :** اثناء السير فى العمل ، زيادة التحديد النوعى للابحاث الامبيريقية الشاملة التي سوف يلزم اجراؤها فى النهاية . (١٢٠)

ويجب بطبيعة الحال أن تعرف « الطبقات العليا » تعريفا منهجيا يصاغ علي هيئةمتغيرات محددة . وأفراد هذه الطبقات – من الناحية الشكلية ووفقا لما يأخذ به باريتو – هم الذين « يملكون » أكبر قدر من أية قيمة أو مجموعة من القيم المتوفرة . وعلى ذلك فان عليّ أن اتخذ قرارين :

أولهما : يختص بماهية المتغيرات التياتخذ منها أساسا للقياس .

وثانيهما : يختص بما اعنيه بعبارة اكبر قدر .

وبعد اتخاذ قرارى بشأن متغيرات كثيرة يجب أن أصمم أفضل المعاملات التي استطيع تصميمها ، على أن تكون معاملات كمية اذا أمكن ، كي أوزع مجتمع البحث على أساسها. وعندئذ فقط استطيع أن ابدأ فى اتخاذ قرارى بصدد ما أعنيه بعبارة « أكبر قدر » لأن هذا يجب – جزئيا – أن يترك ليتحدد عن طريق الفحص الاختبارى للتوزيعات المختلفة ولمدى تداخلها . (١٢١)

ويجب أن تكون متغيراتي الأساسية من البداية عامة بما يكفى لاتاحة قدر من الحرية والمرونة فى اختيار المعاملات ، مع كونها فى الوقت نفسه محددة بما يكفى لاستثارة البحث عن معاملات امبيريقية ، وخلال تقدمى فى هذا السبيل ، سوف يجب عليّ ان انتقل بين المفاهيم والمعاملات ، مسترشدا بالرغبة فى عدم فقد المعانى المقصودة مع الحرص فى نفس الوقت على صفة التحديد فيما يتعلق بهذه المعانى . وفيما يلى أربعة متغيرات من التي يستخدمها فيبر ، واعتزم أن ابدأ بها :

الطبقة : تشير الى مصادر الدخل وكميته ، ولذلك فسوف يلزمنى ان احصل علىتوزيعات الملكية وتوزيعات الدخل . والمادة المثالية هنا – التى يندروجودها والتى تكونمحددة بتاريخ لسوء الحظ – هي تبويب متقاطع لمصدرالدخل السنوى وكميته .

المركز : تشير الى مقدار ما يلقاه الفرد من الاحترام والتقدير . وليست هناك ايةمعاملات بسيطة أو كمية لبيان هذا العنصر ، اما المعاملات الحالية فان تطبيقها يتطلب اجراء مقابلات شخصية ، كما انها محدودة حتى الآن بدراسات المجتمعات المحلية ، وهيليست بذات نفع علي أية حال . وهناك مشكلة اخرى فى هذا الصدد ، هي أن عنصر « المركز » على خلاف «الطبقة» يدخل فىتكوينه عامل العلاقات الاجتماعية ، فلابد على الاقل من وجودشخص يتلقى الاحترام وشخص آخر يقدمه .

ومن السهل الخلط بين « الشهرة publicity » وبين الاحترام ، أو اننا على الاصح لا نعرف حتى الآن ما اذا كان يحسن استخدام حجم او مقدار الشهرة للدلالة على

(١٢٠) Ibid., p. 207.

(١٢١) Ibid., p. 207.

مستوى المركز ، رغم ان الشهرة هنا هي اسهل معامل تحت أيدينا .

القوة : تشير الى تحقيق ارادة الشخص ، حتى اذا قاومها الآخرون . وهي مثل «المركز» لم يحدد لها معامل واضح حتى الآن . (١٢٢) ولا اظنني استطيع الاحتفاظ بها كبعد أو مقياس منفرد ، وانما يجب ان اتحدث في هذا الصدد عن السلطة الرسمية كما تحددها الحقوق وقوى المناصب في مختلف المؤسسات الاجتماعية ، وخاصة العسكرية منها والسياسية الاقتصادية ، والقوى التي يعرف عنها بصفة غير رسمية انها تمارس فعلا مثل قادة الجماعات الضاغطة ، والقائمين بالدعاية ممن يملكون تحت أيديهم وسائل للاتصال واسعة النطاق .

المهنة : وتشير الي الانشطة التى يتقاضى عنها الافراد اجورا . وهنا ايضا يجب عليّ ان اختار اى مظهر من مظاهر الوظيفة ينبغى ان اركز عليه .

هذه هي انواع المشكلات التي يجب ان اجد حلولا لها كي احدد الطبقات العليا تحديدا يقبل التحليل والاختبار وفقا لهذه المتغيرات الاربعة الاساسية . وسوف افترض ـ لاغراض التصميم ـ انى قد حللتها فعلا تحليلا مرضيا وانى قد وزعت مجتمع البحث حسب كل متغير من هذه المتغيرات . عندئذ سوف يكون لديّ أربع مجموعات من الناس هم : **أولئك الذين يحتلون القمة من حيث الطبقة ، أو المركز أو القوة أو المهنة** . ولأفترض بعد ذلك أيضا انى قد اخترت أعلى اثنين فى المائة من كل توزيع كدائرة عليا ، عندئذ سوف يواجهنى هذا السؤال الذى يمكن الاجابة عليه تجريبيا : ما مدى التداخل ـ ان وجد ـ بين كل من هذه التوزيعات الاربعة ؟ (١٢٣)

ولا من القول أيضا بأن الادراك الشامل للطبقات العليا يستلزم الاهتمام بناحيتى الاستمرار الزمني والحراك . والمهمة المطلوبة هنا هي تحديد المراكز التي توجد بينها حركة نمطية أو انتقال نمطى للافراد والجماعات فى حدود الجيل الحالى وبين الجيلين أو الاجيال الثلاثة السابقة .

وهذا يدخل فى الخطة عنصر البعد الزمني لتاريخ حياة الفرد وللتاريخ نفسه . وليست هذه مجرد أسئلة امبيريقية اخرى ، وانما هي امور لها دلالتها أيضا من ناحية التعريف . (١٢٤)

٣ ـ وسائل جمع البيانات :

يقول ملز : من خلال قراءة نظريات الآخرين وتحليلها ، وتصميم الابحاث النموذجية ، ومتابعة الملفات ، سوف تبدأ فى اعداد قائمة بدراسات محددة . وفيما يلى اورد مذكرات مختصرة عن عدد من مثل هذه المشروعات :

١ ـ تحليل ميزانية زمنية ليوم عمل نمطى لعشرة من كبار مديرى الشركات الضخمة ، وتحليل مماثل لعشرة من المديرين فى الحكومة الاتحادية . وسوف تقترن هذه الملاحظات بمقابلات تتناول حياة هؤلاء الناس بالتفصيل وسوف تختلف الاجراءات بطبيعة الحال تبعا لاختلاف درجة التعاون التى احصل عليها ،

---

(١٢٢) Ibid., p. 208.

(١٢٣) Ibid., p. 208.

(١٢٤) Ibid., p. 209.

ولكنها فى صورتها النموذجية سوف تتضمن **أولا :** مقابلة يجرى فيها توضيح تاريخ حياة الرجل ووضعه الحالى **وثانيا :** ملاحظات عن يوم عمله ، تدون من خلال الجلوس فعلا فى ركن من مكتبه ومتابعته فى تحركاته ، **ثالثا :** مقابلة طويلة فى نفس المساء أو فى اليوم التالى نستعرض فيها اليوم بأكمله سويا ، ونسبر غور العمليات الذاتية التى تضمنها السلوك الخارجى الذى لاحظناه .

٢ ــ تحليل عطلة نهاية الاسبوع للطبقة العالية ، بحيث تلاحظ فى هذا التحليل جوانب الروتين ملاحظة دقيقة ، وتتبع بمقابلات استبار مع الرجل ومع أعضاء آخرين من أسرته فى يوم الاثنين التالى .

٣ ــ دراسة لحساب المصاريف وغيرها من الامتيازات ، التى تؤلف ــ بالاضافة الى المرتبات ومصادر الدخل الاخرى ــ النمط السائد للحياة فى المستويات العليا .

٤ ــ الوصول الى معلومات حديثة تتعلق بنمط المعلومات الذى تحويه الكتب من أمثال كتاب « أسر أمريكا الستين » الذى الفه « لندبرج » والذى كان قد كتب على أساس عوائد الضرائب عن عام ١٩٢٣ . (١٢٥)

٥ ــ الاعتماد على سجلات وزارة المالية وغيرها من المصادر الحكومية فى جمع «توزيع مختلف انماط المتلكات الخاصة حسب الحيازات » وضبط هذا التوزيع ضبطا منهجيا .

٦ ــ دراسة خطط حياة رؤساء الجمهورية وجميع الوزراء، وجميع اعضاء المحكمة العليا.

وهناك مشروعات أخرى ــ حوالى ٣٥ مشروعا من هذا النوع ــ مثال ذلك : مقارنة كميات النقود التى انفقت فى انتخابات الرئاسة عامى ١٨٩٦ ، ١٩٥٢ ، ومقارنة تفصيلية بين مورجان عام ١٩١٠ وكايزر عام ١٩٥٠ ، وخطط حياة أمراء البحر وقادة الجيش . (١٢٦)

وبعد كتابة هذه التصميمات ، بدات أقرأ كتب التاريخ التي تتناول الجماعات أو الفئات العليا ، مع اخذ مذكرات منها ، وتفسير هذه القراءات . والواقع انك لاتحتاج الى دراسة الموضوع الذى تعمل فيه ، لأنك ما ان تنغمس فيه حتى تجده حولك فى كل مكان . فانت تكتسب حساسية لمباحثه بحيث تراها وتسمعها فى كل جانب من جوانب خبرتك ، وخاصة ، كما يبدو لي ، فى ميادين قد تبدو بعيدة الصلة بالموضوع ، وحتى وسائل النشر والاعلام الجماهيرية، وخاصة الافلام السينمائية الرديئة، والروايات والمجلات المصورة الرخيصة واذاعات المساء فى الراديو ، كلها تتكشف أمامك فى أثواب تكسبها اهمية جديدة فى نظرك .

خاتمة :

اختلف المفكرون الاجتماعيون فى موقفهم من الاتجاهين الامبيريقى والعقلى ، فمنهم من أيد الاتجاه الامبيريقى باعتباره يمثل نقطة التحول الحقيقية من مرحلة الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة علم الاجتماع التجريبى ، ومنهم من هاجم الاتجاه الامبيريقى لأنه يرتبط بدراسة مشكلات جزئية صغيرة ، ويعنى بجمع بيانات كمية كثيرة عن موضوعات قليلة الاهمية ، ويغوص فى تحليل التفاصيل والارقام والاحصائيات دون أن يقدم اضافات جوهرية

---

(١٢٥) Ibid., p. 210.

(١٢٦) Ibid., p. 211.

فى مجال النظرية السوسيولوجية ، ومنهم من دعا الى التوفيق بين الاتجاهين بحيث يستفاد من النظريات العلمية فى ترشيد البحوث الامبيريقية ، وبحيث تستخدم نتائج البحوث الجزئية فى صياغة اطر نظرية جديدة ، أو فى تطوير النظريات القائمة .

اما ملز ، فقد ذهب الى ان عملية التوفيق ــ التى دعا اليها عدد كبير من المفكرين ــ ليست بهذه الدرجة من البساطة ، حيث أن الاختلافات القائمة بين الاتجاهين تختلط فيها الجوانب المنطقية بجوانب أخرى غير منطقية، بالاضافة الى أن مثل ذلك التوفيق لايزاوج بين الاتجاهين الامبيريقى والعقلى فى نطاق المرحلة الواحدة من المرحلتين الاساسيتين للبحث وهما : مرحلتا الملاحظة والتفسير . ولذا جاء النموذج الذى وضعه ليتلافى جوانب القصور التىشرحها وناقشها باسهاب ،وليعطى الباحث الاجتماعى مرونة كافية للتحرك بين الاتجاهين فى كل مرحلة من مراحل البحث ، بحيث يستفيد بالتراث النظرى الضخم الذى تركه الرواد الاوائل سواء فى صياغة المشكلات، أو عند تحديد المفاهيم والفروض العلمية ، أو فى تفسير النتائج ، كما يستفيد بالاجراءات والاساليب الامبيريقية فى تحديد المتغيرات ، وبناء المقاييس والنماذج ، والكشف عنالحقائق التى تفيد فى ارساء دعائم البناء النظرىللعلم .

وقد دعا ملز فى كل كتاباته الى ضرورة الاخذ بالنظرة الشاملة فى الدراسة ، بحيث يركز الباحث علىمستويات ثلاثةهي : **الانسان المجتمع ، التاريخ** ، على أساس ان المتاعب الشخصية للافراد ترتبط بمشكلات البناء الاجتماعى العام ، وعلى أساس أنهما معا يرتبطان بمشكلات التاريخ . ولذلك كان يقول:

« عندما تصاغ مشكلات العلوم الاجتماعية صياغة صحيحة ، لابد وأن تتضمن كلا من المتاعب والقضايا ... التاريخ الشخصى للافراد وكذلك التاريخ العام ومجال العلاقات المعقدة الموجودة بينهما ، لان حياة الفرد وتكوين المجتمعات كلاهما يجريان فى نطاق ذلك المجال » . (١٢٧)

وكان يقول : « لا تكن مجرد صحفى مهما كانت دقته .. ويجب أن تدرك ان الصحافة يمكن أن تكون محاولة فكرية عظيمة ، ولكن يجب ان تدرك أيضا أن محاولتك الفكرية أعظم ، ولذلك فلا تحاول دراسة الوقائع خلال فترات زمنية بالغة القصر ، وانما اجعل مجالك الزمنى التاريخ البشري كله ، وحدد فى نطاقه الاسابيع ، أو السنين ، أو العصور التى تتناولها بالدراسة . (١٢٨)

وقد عنى ملز بالدفاع عن المعانى الكبرى ، ودعا الى تنمية الخيال السوسيولوجى الذى يساعد الافراد على تكوين صورة واضحة لما يدور فى العالم من ناحية ، وما يحدث فى نفوسهم من ناحية أخرى .

وعلى الرغممنمناقشاته المنهجيةالمستفيضة فقد كان يتجنب التقديس الاعمى للمناهج والادوات .. وكان ينصح الباحثين بقوله : دع كل انسان يرسم لنفسه منهجه ، دع كل انسان يصوغ نظرية لنفسه ، ودع النظرية

---

(١٢٧) Ibid., p. 226.

(١٢٨) Ibid., p. 225.

والمنهج يعودان مرة أخرى الى تأليف جزء من ممارسة الحـرفة ... أيّدَ أولوية البـاحث الفرد ، وناهض سيادة فرق البحث المؤلفة من أعضاء فنيين ... كن عقلا واحدا يحتفظ باستقلاله فى مواجهة مشـكلات الانســـان والمجتمع . (١٢٩)

أما من حيث نظرته الى علم الاجتماع ،فقد كانت نظرة برجماتية . فالافكار والنظـريات — عنده وعند غيره من البرجماتيين — ليست لها قيمة فى ذاتها ، وانما يجـدد قيمتهـا ما تستطيع أن تفعله فى الواقع .. ولذلك كان يربط دائما بين الحقائق وبين قواعد وأساليب العمل التى يجب اتخاذها . كان يصف ويحلل العمليات والعلاقات الانسـانية ، ويقـدم فى الوقت ذاته حلولا للمشـاكل الخطـيرة التى يتعرض لها البناء الاجتماعى الامريكى . وقد عبر عن موقفه هذا فى احدى المجلات الاسبوعية ردا على رسالة بعثت بها احدى سيدات الطبقة الوسطى . فقد كتب يقول : « ان الحديث عن المشكلات القومية العامة شىء ، وتشـخيص المشكلات شىء آخر ، ومعظم الخبراء المتعالين يتجنبون الخوض فى حلول المشكلات ، غـير اننى اقف موقفا آخـر ، ذلك لاننى أعـرض للمشكلات والحلول معا » . (١٣٠)

★ ★ ★

(١٢٩) Ibid., p. 224.

(١٣٠) Horowitz, I. L., Power, Politics and People, p. 3.

المصادر والمراجع

اولا ـ مؤلفات ملز

(1) Small Business and Civic Welfare (with the assistance of Melville Ulmer), Washington, D.C., 1946.

2. The New Men of Power : America's Labor Leaders (with the assistance of Helen Schneider), New York, 1948.

3. The Puerto Rican Journey : New York's Newest Migrants (with Clarence Senior and Rose Goldsen), New York, 1950.

4. White Collar : The American Middle Classes, New York, 1951.

5. Character and Social Structure : The Psychology of Social Institutions (with H.H. Gerth), New York, 1953.

6. Mass Society and Liberal Education, Chicago : Center for the study of Liberal Education for Adults, 1954.

7. The Power Elite, New York, 1956.

8. The Causes of World War Three, New York, 1958.

9. The Sociological Imagination, New York, 1959.

10. Listen Yankee : The Revolution in Cuba, New York, 1960.

11. The Marxists, New York, 1962.

12. Power, Politics, and People : The Collected Essays of C. Wright Mills (edited by Irving I. Horowitz), New York, 1963.

13. Sociology and Pragmatism : The Higher Learning in America, (edited and with an Introduction by Irving L. Horozitz), New York, 1964.

ثانيا ـ مراجع عـامة

14. Horowitz, I. Louis, The New Sociology : Essays in Social Science and Soialo Theory, in Honor of C. W. Mills, New York, Oxford University Press, 1964.

15. Merton, Robert, Social Theory and Social Structure, N.Y., 1957.

16. Recaséns — Sicker L., Philosophy and Sociology, Washington, 1961.

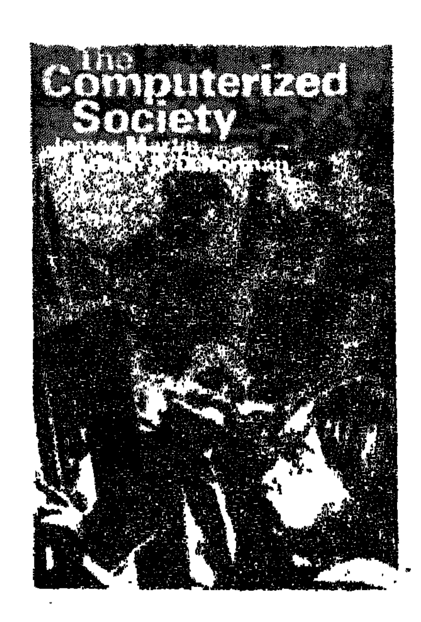
17. Rex, John, Key Problems of Sociological Theory, London, 1961.

18. Sorokin, Pitrim, Sociological Theories of Today, 1966.

19. Stein, Herman, Social Theory and Social Invention, Cleveland, 1968.

20. Timasheff, Nicholas, Sociological Theory : Its Nature and Growth 3rd ed., New York, 1967.

عرض الكتب



مجتمع الكمبيوترات

عرض وتحليل الرائد محمود حسام الدين رشوان

يرسم جيمس مارتن وادريان نورمان فى **كتابهما صورة دقيقة للمجتمع الحديث فى ظل تغلغل الحاسبات الآلية (الكمبيوترات) فى شتى مجالات الحياة ، كما يوضحان العلاقات المستقبلة الممكنة بين الحاسبات الآلية والمجتمعات** ، ذلك انه فى خلال السنوات القليلة المقبلة سوف تتسع مجالات استخدام الآلات الحاسبة ، بحيث تؤثر على حياة كل شخص منا ، وسوف تساعد على ذلك عدة عوامل : **أولها** التوسع المنتظر في انتاج الآلات الحاسبةمع انخفاض شديد فىتكاليف انتاجها، **وثانيها** التوسع فى وضع وتخطيط برامجالآلات الحاسبة وفى تبادلها شأنها شأن الصحف اليومية ، بالاضافة الى تطور طرق استخلاص المعلومات المخزونة فى الحاسبات الآلية بما ييسر استخلاص اية معلومة مخزونة فى اقل من الثانية الواحدة ، **وآخرها** واهمها هو التطور فى اتصالات الآلات الحاسبة ، وامكان اتصال عدد من الحاسبات عن طريق شبكة تليفونية بما يسهل اتصال حاسب آلى بحاسب آخر .

ولما كان لدى الغالبية من الافراد خارج عالم الآلات الحاسبة الكثير من الشك حول سرعة تأثيرها على عالمنا ، **فقد اخذ المؤلفان على عاتقهما مسؤولية ان يوضحا لهذه الغالبية مايدور حولنا فى صناعة الآلات الحاسبة** ، ومدى تأثيرها فى حياة كل شخص منا .

يعرض المؤلفان **فى القسم الاول** من الكتاب والذى يتكون من ثلاثة عشر بابا وصفا تفصيليا للعالم الذى نقوم ببنائه والذى سوف تقوم فيه شبكات الآلات الحاسبة والبنوك الهائلة لتخزين بياناتها بدور فعال فى تغيير شكل

James Martin And Adrian R.D. Norman, The Computerized Society, An apprasial of the impact of Computers on Society over the next fifteen years, Prentice-Hall, Inc., N.J., 1970.

حياتنا من خلال تغلغلها في منازلنا ومؤسساتنا، وفي مجالات التعليم والأمن والقانون والطب ، والتحكم الآلي ووسائل النقل والمواصلات ، ونظام الحكم ، وقد بدأ المؤلفان باستعراض جوانب التكنولوجيا المتفجرة التي نعيشها ، ودعما هذا العرض بالاحصائيات والمنحنيات التي توضح مدى التقدم في تكنولوجيا انتاج دوائر الآلات الحاسبة ، فبينما كان يستدعى انتاج دائرة واحدة في الخمسينات حيزا مقداره عشرين بوصة مكعبة ، اصبح من الممكن الآن انتاج الف دائرة في حيز مقداره بوصة مكعبة كما توضح مدى التطور في سرعة دوائر الحساب الآلي ، ذلك أن الحاسبات التي قام المؤلفان ببرمجتها منذ أقل من عشر سنوات كانت تستغرق جزءا من الثانية لتنفيذ عملية واحدة ، بينما تستطيع الحاسبات الموجودة الآن تنفيذ مليون عملية حسابية في الثانية الواحدة ، وبعضها يستطيع تنفيذ عشرة أمثال هذا العدد . كما أن ازدياد سعة تخزين الحاسبات قد مكنت من اتساع نطاق استخدامها ، بالاضافة الى التطور في اتصالات الآلات الحاسبة والذي مكن من نقل البيانات بسرعة هائلة من الشبكات الحسابية الى مستخدميها ، مع ازدياد سعة الوصلات المستخدمة في ذلك الغرض من مليون رقم في الثانية الى ما يقرب من مائة مليون رقم في الثانية . وقد حرص المؤلفان على عرض تصورهما للتطور المنتظر في هذه التكنولوجيا ، من خلال هذه الاحصائيات والبيانات ، وذلك في خلال السنوات العشر المقبلة ، وقد انتهيا الى اننا لم نستخدم الآلات الحاسبة الموجودة الآن في أعلى كفاءة ممكنة ، ذلك أنه لو قضينا السنوات المقبلة في أعداد البرامج لهذه الحاسبات ، وفي تخطيط بنوك البيانات الموجودة لها ، لأمكننا انجاز الكثير .

ويتعرض مارتن ونورمان في **الباب الثاني** من الكتاب للانظمة الحاسبة الحديثة والتي تشكل أساس الثورة الصناعية الثانية . ولأهمية الاتصالات لنقل المعلومات الى حيث الحاجة اليها على خطوط نقل تليفونية ، مع تنبؤهما بأنه في نهاية السبعينات سوف يكون في امكاننا الاتصال من منازلنا بالحاسبات الآلية ، مما سوف يغير شكل حياتنا كما حدث في الثورة الصناعية الأولى ، وتوقعاتهما لمستقبل التطورات في اتصالات الآلات الحاسبة وماسوف ينتج عنه من تغييرات في الوصلات المستخدمة وتعددها ، ذاكرين على سبيل المثال الصور الفونية ، وادلة الموجات والليزر والاقمار الصناعية ، مع استعراضهما لاهمية بنوك المعلومات ، نظرا للتطور المذهل في المعلومات التي اكتسبها الانسان خلال السنوات الاخيرة، فبينما كانت هذه المعلومات حتى عام ١٨٠٠ تتضاعف كل خمسين عاما ، ومع بداية الخمسينيات اصبحت تتضاعف كل عشر سنوات ، فانه في السنوات الاخيرة اصبحت تتضاعف كل خمس سنوات . فعلى سبيل المثال تعدى ما نشر في الطب بعد الحرب العالمية الثانية كل ما نشر قبل ذلك .

وينتقل المؤلفان في **الباب الثالث** الى عرض تصورهما لعصر التعايش الوثيق للانسان والآلة الحاسبة ، حيث تصبح النهائيات في متناول كل شخص منا للاتصال بشبكات الآلات الحاسبة . كما يعرضان لمحة عن بعض الانجازات في مجالات الذكاء غير الطبيعي المتمثلة في برمجة الآلة الحاسبة لتمكينها من الاجابة على الاسئلة المطروحة لها باللغة الانجليزية ، او على الاسئلة المتعارف عليها في اختبارات القدرات ، او اثبات بعض النظريات الهندسية ، او للتعرف على متحدث عن طريق تحليل صوته . كما يستعرض مارتن ونورمان بعض انظمة الكمبيوتر العسكرية المعروفة مثل نظام « سيج » (Sage) في ادارة الدفاع الجوي الامريكية لحماية الولايات المتحدة من خطر أي هجوم جوي مفاجيء ، ونظام « بي.ام.اي.و.اس » (B.M.E.W.S.) والذي تقوم آلاته الحاسبة في امريكا وجرينلاند وانجلترا بتحليل موجات الرادار التي

تستقبلها ، للتعرف على احتمال اى خطر نووى من الكتلة الشرقية ، ويقوم ٢٤ قمرا صناعيا متزامنا بخدمة هذه الانظمة العسكرية، ويوضح المؤلفان أهمية نظام المشاركة فى الوقت فى هذه التطبيقات لما يسمح به من تعدد مستخدمي الشبكة الحسابية فى نفس الوقت، كما يوضحان اهمية بعض الانظمة الخاصة للمشاركة فى الوقت ، موضحين أننا على ابواب عصر سوف يحتاج فيه الانسان فى كل مجالات الحياة الى استخدام النهائيات المتوفرة لديه ، لتزويده بكل ما يحتاج اليه من معلومات من البنوك الخاصة بها ، ولاستغلال القدرات المنطقية الهائلة للشبكات الحاسبة .

ويستعرض المؤلفان فى **الابواب التالية من القسم الأول من الكتاب** كافة تطبيقات الالات الحاسبة فى حياتنا . ففي **الباب الرابع** يعرضان صورة لمجالات التعامل النقدية في ظل الحاسبات الآلية ، ذلك أن الاوراق المالية كانت ولاتزال الى وقتنا هذا دليلا على مقدرة الشخص المادية ، ولكن فى ظل شبكات الآلى ، لن يكون الانسان فى حاجة الى حمل الاوراق المالية لاظهار مقدرته الشرائية ، وسوف يستعاض عن ذلك بالحاسبات ذات الذاكرة الهائلة الموجودة فى البنوك ، والتي سوف تحتوى على معلومات مخزونة فى ذاكرتها عن الحسابات الجارية لكل شخص . ولذلك فانه للقيام بأية عملية سحب او اضافة الى الرصيد المخزون فى البنوك ، سوف نحتاج الى استخدام النهايات الموجودة فى مكان تواجدنا ، سواء كان محل شراء او مكتبة لامدادالحاسب بالبيانات اللازمة لاجراء عملية السحب أو الاضافة ، وفى الحال سوف تنتقل هذه الكمية النقدية من حساب الى حساب آخر . فلو اننا تخيلنا تكرار هذه العملية آلاف أو مئات الآلاف أو ملايين المرات ، فان البلايين من العملات سوف يتم التعامل بها يوميا دون استخدام اية أوراق نقدية او شيكات ،وخاصة عند امتداد شبكات الحساب الآلى بما تحويه من نهائيات وذاكرات لتغطى بلاد العالم كله .

أما **الباب الخامس** فيتعرض لاستخدام الآلات الحاسبة فى **مساندة جهازى الامن والقانون** ، وذلك فى نقل المعلومات لقوات الشرطة بسرعة الى حيث الحاجة اليها ،سواء فى مكاتبها او فى سياراتها وذلك لاعطائها صورة سريعة وواضحة للجرائم المرتكبة أو السيارات المسروقة الى غير ذلك من المخالفات ،بالاضافة الى الاستعانة بشبكات الآلات الحاسبة والمعلومات المخزونة بها لتشريح الجريمة عن طريق مقارنتها بالجرائم السابقة المرتكبة من هذا النوع ، والتي تتوقف على شخصية مرتكب الجريمة ، والوقت الذى ارتكب فيه من حيث الساعة أو اليوم او الشهر الى غير ذلك من المعلومات . كما يعرض هذا الباب لبعض الانظمة المعروفة المستخدمة في هذا المجال ومنها شبكة يونيفاك ٤٨ بولايةنيويورك والتي تضم ١٣٤ من النهائيات فى شتى انحاء الولاية مما ييسر ارسال المعلومات لاية واحدة من النهائيات فى زمن لا يزيد على ثلاث دقائق، كما يعرض لاحتمالات تخزين المعلومات المميزة لبصمات الافراد واصواتهم وتوقيعاتهم . وبالاضافة الى استخدام الحاسبات فىمساندة اجهزةالامن ، يعرضالمؤلفان لامكاناستخدامها فى مساندة الجهاز القانوني ، وذلك فىالاستعانة بها فى التعرف على السوابق المماثلة للقضية المطروحة ، والتي من الممكن ان تكون ذات اهمية كبرى فى تحليل القضية ، مع امكان امداد المحامين وهيئة القضاة بهذه البيانات .

وينتقل مارتن ونورمان فى **الباب السادس** من الكتاب الى استعراض استخدامات الحاسب الآلى فى مجالات التعليم ، وخاصة مع النقص الشديد الذى تعاني منه الدول في اعداد المعلمين ، فعلى سبيل المثال تعاني الولايات المتحدة الامريكية من نقص مقداره ٨٤٠٠٠ مدرس فى المدارس الابتدائية والثانوية، كما تعاني من نقص مقداره ٩٠ الف عضو هيئة تدريس بالكليات الجامعية المختلفة ، كما تعانى كافة دول العالم من نقص مماثل . ولا شك ان استخدام الحاسبات الآلية فى مجال التعليم

سوف يساعد على حل هذه المشكلة . واهمية استخدام الحاسبات الآلية فى هذا المجال ترجع اساسا الى امكانية تدريب كل طالب على حدة ، وهو ما يعرف بفردية التعليم والتي كانت معروفة في نهاية القرن التاسع عشر مثلما كانت معروفة قبل ذلك بالفى عام فى اليونان القديمة ، حيث كان تعليم افراد الطبقة الاريستوقراطية يسير على هذا المنهاج ، وقد شكلت فردية التعليم احدى أمجاد جامعتي أكسفورد وكمبريدج لفترة طويلة . ويفسر مارتن ونورمان أن أهمية الآلات الحاسبة فى هذا المجال ترجع الى امكان برمجتها لتتبع التاريخ التعليمي لكل طالب على حدة من حيث نجاحه او فشله ، واستخدام نتائجه السابقة فى اختيار الاسس التي يجب اتباعها فى تدريبه، مع الافادة من السعات الكبيرة لذاكرات الحاسبات الآلية فى تخزين المقررات والتاريخ التربوى للطلاب المشتركين فى هذه المقررات ، مع توفر هذه الذاكرة فى حدود الامكانيات التكنولوجية الموجودة حاليا . كما يشير مارتن ونورمان الى ضرورة زيادة المجهودات لاعداد انظمة البرامج المستخدمة فى هذا المجال حيث انه قد ثبت انه تلزم المتوسط مائة ساعة من البرمجة لكل ساعة تدريب يحتاجها الطالب عند النهاية التي يستخدمها . والصورة التى عرضها المؤلفان تجعلنا نتوقع انه فى خلال السنوات القليلة القادمة سوف يجد الطلاب ، كل على حدة ، معلما راعئا يفيدهم مثلما افاد الاسكندر المقدونى وحده من معلمه ارسطو .

ويعرض **الباب السابع صورة لتداخل الآلات الحاسبة فى منازلنا** من خلال النهائيات التي سوف نجدها فى منزل كل منا متغلغلة في شتى نواحي حياتنا اليومية لتمكننا من الاتصال ببنوك المعلومات المتعددة ، والبرامج المخزونة فى الشبكات الحاسبة،بحيث يستطيع كل منا تخزين المعلومات عن حساباته اليومية ، او تعلم لغة معينة أو معرفة الانباء اليومية أو شراء الحاجات اليومية عن طريق تغذية الشبكة الحاسبة بقائمة ما يحتاج اليه من حاجات ، والجهات التى يرغب فى الحصول منها على هذه الحاجات ، بحيث تقوم الشبكة الحاسبة بتغذية الجهات المعنية بهذه البيانات لتنفيذها .

ويستعرض المؤلفان **فى الباب الثامن** استخدامات الآلات الحاسبة **فى أنظمة التحكم الآلى** على اختلاف انواعها من التحكم فى مواصفات الانتاج ، الى التحكم على مستوى انظمة الادارة والاقتصاد والحكم ، مع تداخل الشبكات الحاسبة فى كل ما يحتاج اليه توازن هذه الانظمة من تجميع البيانات واجراء القياسات على الانظمة موضوع التحكم ، الى مقارنة هذه البيانات بالنتائج المرغوب التوصل اليها ، واتخاذ الاجراءات اللازمة لتصحيح أية انحرافات عن النتائج المرغوب التوصل اليها ، مع تخطيط العمليات المستقبلة بناء على هذه المقارنة وعن طريق التغذية الخلفية ، للتوصل الى السلوك المتوازن والمثالى للنظام موضوع التحكم .

ويرسم مارتن ونورمان فى **الباب التالى** صورة دقيقة جدا لتصورهم **لشكل مؤسسة انتاجية فى أوائل الثمانينيات** وسير العمل داخل المؤسسة من خلال تداخل الحاسبات الآلية فى شتى أنحاء النشاط الانتاجى . ويوضح المؤلفان ان المركز الاساسي لسير العمل داخل المؤسسة هو « **غرفة عمليات** » شبيهة بغرفة عمليات مشروع « ابوللو » فى أواخر الستينيات ، مجهزة بجهاز كمبيوتر رئيسي متصل ببنك المعلومات الاساسي للمؤسسة وبكافة الانظمة الحاسبة فى شتى اجزاء المؤسسة الانتاجية ، مع تعدد أوجه نشاط هذه الغرفة ، اذ أنها مسؤولة عن تجميع المعلومات من مراكزها داخل المؤسسة لاتخاذ القرارات ، مع التأكد من صحة هذه المعلومات وتصحيحها اذا ما اكتشفت اية أخطاء ، بالاضافة الى قيام النهائيات في شتى اجزاء المؤسسة الانتاجية بابلاغ هذه الغرفة عند حدوث طارىء للتدخل لحسم الموقف ، لضمان عدم اضطراب سير العمل داخل المؤسسة . وبالاضافة الى اوتومية هذه الغرفة ، نجد الاجهزة الحاسبة متداخلة

فى شتى أجزاء المؤسسة للتحكم فى جودة الانتاج والنظام المحاسبى الى غير ذلك من أوجه النشاط داخل المؤسسة .

وفى **الباب العاشر** يناقش المؤلفان التغير الجذرى الذى سوف تحققه الحاسبات الآلية فى مجال **الطب** وخاصة مع النقص الشديد فى عدد الاطباء الذى تعاني منه غالبية دول العالم . كما يناقشان جوانب هذا التغير الذى سوف يؤدى الى تخليص الاطباء من الكثير من العمل الروتينى ، وبالتالى رفع كفاءتهم ، ويتضمن هذا التغير تدخل الآلات الحاسبة فى ادارة دور العلاج عن طريق حساب التوزيع المثالى للاسرة ، والمتابعة الدورية لمخزون العقاقير ، كما يتضمن تخزين المعلومات عن المرضى عند دخولهم دور العلاج والمتابعة الدورية لحالتهم ، بالاضافة الى المتابعة المستمرة والمباشرة لبيانات أجهزة القياس الطبية الموصلة بجسم المريض فى الحالات التى تستدعى هذه المتابعة المستمرة ، وامداد الجهاز العلاجى بالدار بالتحليل المستمر لهذه البيانات ، بالاضافة الى متابعة وتحليل النتائج الخاصة برسومات القلب . كما يعرض المؤلفان لاستخدام الشبكات الحاسبة فى امداد الاطباء بالتاريخ الطبى للمريض بعد تجميعه من مصادره المختلفة لدى الاطباء ، بالاضافة الى انه مع المعدل السريع الذى تتضاعف به المعلومات الطبية ، سوف يستحيل على اى طبيب متابعة كل الابحاث والتقارير العلمية التى تنشر فى مجال تخصصه ، مما يستدعى الاستعانة ببنوك المعلومات الطبية لاستخلاص ما يحتاج اليه من بيانات .

اما الباب **الحادى عشر** ، فيعرض لتطبيق استخدام الآلات الحاسبة فى مجالات **تخطيط المواصلات بالمدن** ، والذى بدأ فعلا فى مدينة سان جوزى بولاية كاليفورنيا ، والتي تتحرك فيها ٣٥ ألف سيارة يوميا ، اذ أثبتت الاحصائيات أن ذلك يوفر اربعمائة ساعة عمل يوميا على أصحاب السيارات ، وذلك يقابل توفير ٢٥٠ الف دولار او اكثر سنويا ، بالاضافة الى انخفاض زمن الانتظار في اشارات المرور بمقدار ١٤٪ ، وانخفاض الزمن الذى يستغرقه انتقال السيدات داخل المدينة بمقدار ١٠٪ . كما يعرض المؤلفان فى هذا الباب لاستخدامات اخرى للآلات الحاسبة فى هذا المجال ، مثل التحكم فى الملاحة الجوية والتحكم فى مسارات السيارات وعربات النقل داخل المدن ، وتخطيط الرحلات ، بالاضافة الى امكان استخدامها فى بناء النماذج التفصيلية للمشروعات الباهظة التكاليف عن طريق التمثيل الدقيق للامكانيات المتاحةداخل المدن ، ومتابعة نتائج تلك المشروعات .

وينتقل المؤلفان فى **البابين التاليين** لعرض كيفية **تخطيط بنك قومى للمعلومات** وكيفية افادة الحكومات من ذلك المشروع ، والاتصال بين البنك القومى للمعلومات وكافة الادارات واجهزة الدولة ، مما يوفر المعلومات والبيانات اللازمة لكافة الجهات ، ويمنع تكرار تخزين هذه المعلومات ، كما يوضحان طرق الاتصال لنقل المعلومات بين مراكز تخزينها فى المدن ، ومراكز تخزينها فى الولايات ، والمراكز الفيدرالية لتخزينها . ويستعرض المؤلفان اوتومية تجميع البيانات وتخزينها واستخلاصها ، ويعرضان للصعوبات التي من الممكن ان يواجهها انشاء بنك قومى للمعلومات فى دولة مثل الولايات المتحدة الامريكية نتيجة اختلاف قوانين الولايات . وفى نهاية القسم الاول من الكتاب ، يعرض المؤلفان صورة للحكم داخل الدولة فى ظل تداخل شبكات الآلات الحاسبة في المجتمع،كما يرسمان صورة دقيقة لكيفية الافادة من هذه الشبكات فى مجالات الاحصائيات الحكومية،وبناء النماذج التفصيلية للاقتصاد القومى ، مع امكان تمثيل كافة العناصر المؤثرة فيه ، والعلاقات المختلفة بين المتغيرات ومتابعة تأثيراتها على النموذج الاقتصادى ، ويرسمان صورة مفصلة للاقتصاد القومي بعد التحكم فيه بواسطة شبكات الآلات الحاسبة . وبالاضافة الى

ذلك ، يعرض المؤلفان لمحة سريعة عن امكان الافادة من هذه الشبكات الحاسبة فى الاستطلاع اللحظى للراى القومى .

ويوضح المؤلفان فى **القسم الثانى من الكتاب الضرر الذى تعود به علينا مركزية بنوك المعلومات** ، وما يمكن ان يحدث عند امتداد الاخطاء الى الآلات الحاسبة ، والعلاقة بين الحاسبات والجريمة ومركزية القوة، بالاضافة لما يوضحانه عن حدوث تغيرات فى الاطار الوظيفي نتيجة تداخل الآلات الحاسبة فى شتى الانشطة ، والبطالة التى يمكن ان تنجم نتيجة امتداد نطاق تشغيل الحاسبات لاحتلال بعض الوظائف التى تقوم بها الايدى العاملة .

ويبدأ المؤلفان فى **الباب الاول والثاني** من هذا القسم من الكتاب بمناقشة مشكلة أثارت الكثير من الجدل والنقاش فى السنوات الاخيرة، الا وهى مشكلة « الخصوصية » ويعرضان الكثير مما نشر حول هذه المشكلة من تقارير منذ بداية الستينيات ، ثم يستعرضان طبيعة هذه المشكلة موضحين ان الديموقراطية ترتكز اساسا على تجميع المعلومات مع الاشارة الى ضرورة صحة هذه المعلومات ودقتها وتوازنها، وذلك نظرا لما تستدعيه ممارسة الديمقراطية من حساسية المجتمع لاحتياجات المواطنين . وكلما ازدادت تكنولوجية ودرجة تعقيد المجتمع ازدادت الحاجة الى تجميع المعلومات من المواطنين ، ومنشأ المشكلة راجع اساسا الى تعارض ميل الانسان الى الخصوصية مع الكثير من القيم الاجتماعية ، وعلى الاخص منافسة الحكومة ، حرية الصحافة ، الحماية من الجريمة ، توفير الخدمات وتطوير الظروف المعيشية المحيطة ، ومنشأ هذا التعارض يرجع أساسا الى حاجة هذه القيم الاجتماعية الى تجميع العديد من المعلومات عن المواطنين مع احجام العديد منهم عن توفيرها ، او لجوئهم الى تشويشها او الادلاء بها جزئيا ، كما يوضحان الكوارث التي من الممكن ان يؤدى اليها فقر هذه المعلومات وانخفاض كفاءة تحليلها نتيجة عدم كفايتها .

ويناقش مارتن ونورمان فى **الباب التالي كيفية امتداد الاخطاء الى نتائج الحاسبات الآلية** ومصادر هذه الأخطاء واحتمال تسببها عن كل من هذه المصادر . ويقسم المؤلفان مصادر هذه الاخطاء الى اخطاء ناتجة عن بعض الاعطاب فى دوائر ومكونات الحاسب ، ويوضحان ان احتمال حدوث هذا النوع من الاخطاء ضئيل جدا نظرا لما يجرى عليه تصميم دوائر الحاسبات الآلية الحديثة ، بحيث يتم كشف الاخطاء وتصحيحها بمجرد حدوثها ، واخطاء فى انظمة البرامج الخاصة بمباشرة تشغيل الحاسب وخاصة اذا لم يتم اختبار تشغيل هذه الانظمة بدرجة كافية ، كما يناقش المؤلفان الاخطاء التي يمكن ان تحدث من القائمين على تشغيل الحاسب ، او فى بيانات الادخال او في وضع وتخطيط برامج الأداء . ثم ينتقل المؤلفان فى الباب التالي الى عرض ما يمكن ان تسببه الحاسبات من مضايقات مستمرة نتيجة لامتداد الاخطاء الى نتائجها مع التمثيل ببعض الامثلة لهذه المضايقات .

ويعرض المؤلفان **فى الباب الخامس من هذا القسم من الكتاب للسرقات والتخريب التي يمكن أن تتسبب فى ارتكابها الحاسبات الآلية،** ويوضحان بعض الامثلة الحقيقية لبعض حوادث السرقة المشهورة التي تم اكتشافها فى الولايات المتحدة الامريكية والتي كان للحاسبات الآلية دخل فيها ، وكان مرتكبوها من الاشخاص القائمين على برمجة هذه الحاسبات أو ادارتها . كما يوجه مارتن ونورمان انذارا بالضرر الذى يمكن ان يعود علينا اذا ما امتدت يد مخربة الى الحاسبات ، وخاصة بعد الاعتماد عليها فى اتخاذ كافة القرارات ، سواء فى تشغيل المصارف وتنظيم الملاحة الجوية الى غير ذلك من المرافق الحيوية وخاصة بعد الاستغناء عن العمالة القائمة على تشغيل تلك المرافق الحيوية .

ويستعرض الباب التالي **الصعوبات والتشويش الذى سوف يواجهة الكثيرون منا عندما تتغلغل الحاسبات فى شتى مجالات الحياة** ، واحجام الكثيرين فى الوقت الحاضر عن استخدام النهائيات نظرا لصعوبةاستخدام البعض منها ، او لما يستدعيه حل مسألة تطبيقية معينة باستخدام النهائيات من برمجة مطولة فضلا عن تعدد لغات الاداء واختلافها وفقا لطبيعة المسألة . كما يعرض المؤلفان لاختلاف استعداد الافراد لتعليم البرمجة وانعدام قابلية الكثيرين لبرمجة الالآت الحاسبة وتعلم عمليات تشغيل النهائيات ، والتي تتضمن الكثير من البرمجة مع توقعهم لشكل منحني توزيع استعداد الافراد لبرمجة الآلات الحاسبة ومماثلته للمنحني الجاوسي .

ولما كانت المعرفة مصدرا من مصادر القوة، فقد ناقش مارتن ونورمان فى الباب التالي كيف يمكن أن تكون الآلات الحاسبة بقدراتها الهائلة مصدرا من مصادر القوة للافراد ، وللمؤسسات الحكومية وللعسكريين . ومثلما يعرض الباب السابق للتشتت الذى يمكن أن تسببه الحاسبات الآلية للكثيرين ، يناقش هذا الباب مدى ما سوف يحصل عليه الكثيرون ممن يجيدون التعامل مع الحاسبات الآلية من معرفة **والمعرفة كما اوضح ((فرانسيس بيكون))** هي القوة . وينذرنا المؤلفان باتساع الفجوة بين من يعرفون ومن لا يعرفون في مجتمع الحاسبات الآلية ، ويعرضان لبعض الوقائع الحقيقية لظروف عسكرية حرجة كانت فيها الآلات الحاسبة مصدرا لاثراء القوة العسكرية فى أشكال متعددة .

ويستعرض الباب التالي **التغيرات التي سوف تطرأ على الاطار الوظيفي** نتيجة تداخل الحاسبات الآلية والتي انذرنا بها ((**نوربرت فينر**)) مؤسس ((**السبرنية**)) منذ عام ١٩٥٤ . ويدعم المؤلفان عرضهما لهذه التغيرات بالبيانات والرسومات الاحصائية ، ويناقش مارتن ونورمان الوظائف التي سوف **تتعرض للانهيار** نتيجة لانتشار الحاسبات الآلية ، والوظائف التي سوف يطرأ عليها تغيير وضرورة اعادة تدريب المشتغلين بها ، كما يناقشان الاشكال الجديدة للوظائف التي سوف تستجد .

وفى **القسم الاخير من الكتاب ، يناقش مارتن ونورمان الخطوات التي يجب ان تتخذها المجتمعات لمسايرة تغلغل الحاسبات الآلية فى شتى مجالات الحياة** . ويبدأ المؤلفان بمناقشة التغييرات التي يجب ادخالها على مجالات التعليم والتدريب على استخدام الآلات الحاسبة فى كافة المراحل التعليمية ،بالاضافة لما يعرضانه من تصوراتهم عن المعلم الذى سوف نحتاجه لمسايرة التطور الناجم عن اوتوميسة العصر . وبالاضافة الى ذلك ، يناقش المؤلفان ضرورة امتداد نطاق التدريب والتعليم فى عصر الحاسبات الآلية الى خارج حجرات الدراسة ، وفى كل هذه الانشطة التعليمية يشير المؤلفان الى ضرورة استخدام الحاسبات الآلية فى أعمال النظارة والتدريب والتعليم .

ويستعرض المؤلفان فى الباب التالي القوانين التي سوف نحتاجها نتيجة لتداخل الكمبيوترات فى شتى نواحي حياتنا . ويفسر مارتن ونورمان حاجتنا الى هذه القوانين ، ومرجعها الى ضرورة حماية البناء الاجتماعي مما يمكن ان تعود به الآلات الحاسبة من اضرار عليه ، مع ضرورة تشجيع كل خطوة ايجابية يمكن ان تخطوها الحاسبات الآلية بمجتمعاتنا نحو اسعادها . ويعرض المؤلفان بعض الاقتراحات لاشكال القوانين التي يجب اخذها فى الاعتبار عند صياغة القوانين الخاصة بتنظيم العلاقات فى مجتمع الحاسبات الآلية ، اذ يناقشان اثنى عشر قانونا خاصة بتنظيم هذه العلاقات . وما من شك فى ان القوانين التي تعرض لها المؤلفان على الرغم من شمولها ، الا انها تحتوى على بعض الفجوات ، ولذا فانها يجب ان تشكل قاعدة لاطار قانوني مرن ، يمكن تعديله وتطويره باستمرار كلما تكشفت أية فجوات ، حتى



لا يجد أى شخص منا ادنى شك حول حماية حقوقه في أن يعيش حياته مطمئنا فى ظـــل مجتمع الحاسبات الآليـــة .

ويناقش مارتن ونورمان فى البابين التاليين **وسائل الحماية التكنولوجية للمعلومات المخزونة داخل الآلات الحاسبة** ، ويعرضان للمستويات المختلفة لها ، وكفاءة كل منها ، كما يعرضـــان بعض توصياتهما فى هذا الموضوع ، وتوقعاتهما بانه فى خلال السنوات القليلة المقبلة ســوف تشكل وسائل الحماية الاليكترونية للمعلومات المخزونة داخل الآلات الحاسبة جانبا اساسيا من جوانب التكنولوجيا ، وانها سوف تصبح اسهل وأوفر واكثر كفاءة مما هي عليه اليوم . كما يستعرضان أنظمة التحكيم التي تحتـــاج اليها لضمان كفاءة الحسابات الآلية ، مـــع ضرورة توفير الوسائل الفعالة لكشف اخطاء الآلات الحاســبة ، وتصحيحها على اختلاف درجة تعقــيدها .

ومثلما أوجد شارلز الثاني عشر حاكـــم السويد ، خلال القرن الثامن عشر ، وظيفـــة المدعى العام للاطمئنان على قيام المسؤولـين بتنفيذ مهامهم وواجباتهم لخدمة المواطنين على خير وجه ، وما دفع به نجاح تلك المهمـــة الوظيفية فى السويد وفنلندا ، الى تطبيقهـــا فى الدنمارك والنرويج ونيوزيلنده وبريطانيا ، كل دولة وفقا لاحتياجاتها ، يعرض مارتـــن ونورمان فى الباب التالي تصورهم لشـــكل تلك المهمة الوظيفية فى ظل مجتمع الحاسبات الآليــة ، ثم ينتقلان الى مناقشة دور العلماء فى مجتمع الآلات الحاســـــبة ، وفي النهايـــة يعرضان تصورهما لمستقبل العالم الذى نعيشه وللتطورات المنتظر حدوثها خلال الخمســين عاما المقبلة ، والتي يرجح الخبراء باحتمالها .

• • •

لقد قدم لنا جيمس مارتن وادريان نورمان وهما اثنان من خبراء الحساب الآلي ، ولأول مرة كتابا يستكشف التطبيقات المستقبليـــة لتكنولوجيا الحسابات الآلية ، والتغـيرات المهمة التي سوف تطرأ على حياتنا كنتيجـــة اساسية لذلك ، مع تقديم التوصيات التـــي تجعل من مجتمع الآلات الحاســـــبة مجتمعا مثاليا للحياة فيـــه .

ومثلما تفاءل المؤلفان لمستقبل العالم الذى نعيش فيه ، فقد تعرضا بالتفصيل للخطـــر الذى يهددنا به انتشار الآلات الحاســـــبة ، منتهين الى أننا لو تحكمنا فى هذه التكنولوجيا الهائلة ، فان مجتمع الآلات الحاسبة يمكن ان يكون غنيا ، متحضرا واكثر متمدنا من ايـــة حقبة عاشها الانسان ، والا سنكون بصـــدد فتـــرة رهيبة ، مما يذكرنا بكلمات « ديكنز » عن الثورة الفرنسية **«لقد كانت احسن الفترات وكانت اسوأها ، كانت عصر الحكمة وعصـــر الحماقة ، كانت فترة اعتقاد وفترة شـــك ، كانت فصلا من النور وفصلا من الظلام ، كانت ربيع الأمل وشتاء اليأس .**

وكما تعرض مارتن ونورمان للاضرار التي يمكن أن تقع علينا نتيجة عـــدم التحكـــم فى انتشار الآلات الحاسبة ، فقد قاما بتوضيح الضوابط ووسائل الحماية التي نحتاج اليها في مجتمع الآلات الحاسبة ، وقد حرصا فى رسم تصورهما لذلك المجتمع ، على الابتعاد عـــن الخيال والمبالغة ، اذ اعتمدا فى تجميع المادة الاساسية لكتابهما على مصادر متعددة، وساهم فى توفير هذه المادة العديد من مهندسى الانظمة والسياسيين والمهندســـين وعلماء الاجتماع والفيزيا ورجال القانون ، مما ساعد على اثراء هذه المادة العلمية وشمولها .

وفى النهاية فانه ما من شك اننا بصـــدد مرحلة حاسمة ، ذلك انه فى خلال الســـنوات القليلة القادمة ، سوف تنتشر استخدامـــات الحاسبات الآلية على نطاق واسع ، بحيـــث نجدها مؤثرة فى حياة كل شخص منا ، فهـــل سنعد العدة ونخطط لذلك، أم سنترك السباق التكنولوجي يتقـــدم بدون توجيـــه ؟

من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل فى الاعداد القادمة

(1) Burham, Jack, **The Structure of Art,** George Braziller, Inc. 1971.

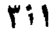
(2) Downs, James F., **Human Nature, An Introduction to Cultural Anthropology.** Clencoc Press, 1973.

(3) Hammond, Peter B., **An Introduction to Cultural And Social Anthropology.** Macmillan, 1971.

(4) Lipton, Lenny, **Independent Filmmaking** Studio Vista London, 1974.

(5) O'Ballan, Edgar, **Arab Guerilla Power.** Faber, 1974.





مطبعة حكومة الكويت

العدد التالى من المجلة

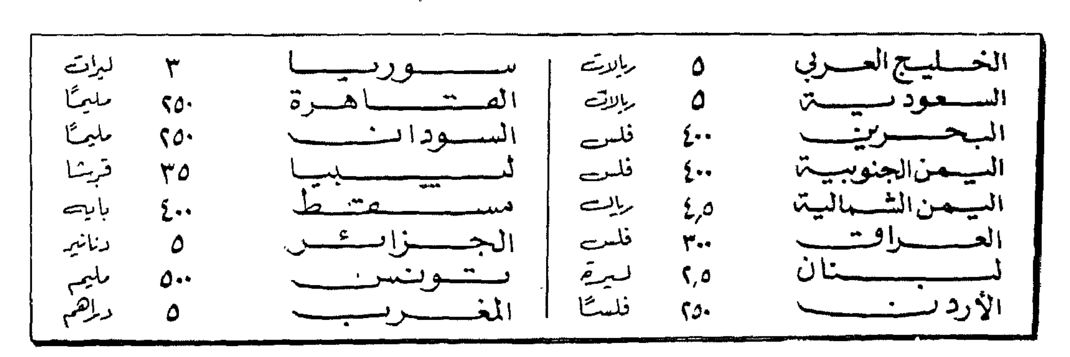
العدد الثالث ـ المجلد السادس

اكتوبر نوفمبر ديسمبر ١٩٧٥

قسم خاص عن

الشيخوخة

بالاضافة الى الابواب الثابتة



البلد	السعر	العملة	البلد	السعر	العملة
الخليج العربي	٥	ريالات	سوريا	٣	ليرات
السعودية	٥	ريالات	القاهرة	٢٥٠	مليمًا
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٥٠	مليمًا
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	ليبيا	٣٥	قرشًا
اليمن الشمالية	٤,٥	ريال	مسقط	٤٠٠	بايه
العراق	٣٠٠	فلس	الجزائر	٥	دنانير
لبنان	٢,٥	ليرة	تونس	٥٠٠	مليم
الأردن	٢٥٠	فلسًا	المغرب	٥	دراهم

مطبعة حكومة الكويت

